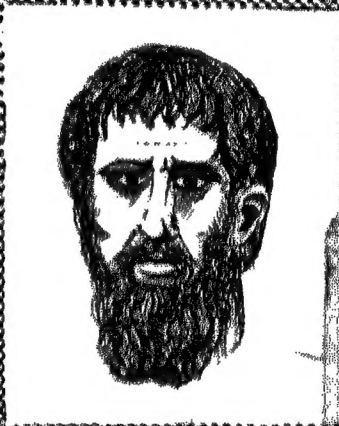


سلسلة أعلام الفكر العالمي

المؤسسة
الوطنية
للدراسات
والنشر



رومانيوس

بلين سوفاج ترجمة: د. بشارة صارجي



9053893



Bibliotheca Alexandrina

بومنیڈاس

سلسلة أعلام الفكر العالمي

برمنيزيس

تأليف: ميشلين سوفاج

ترجمة: د. بشارة صارجي

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

بناية برج الكارنفل - مارقة الجزيرة - ت ٨٠٧٩٠٠ / ١
برفيس - موكيال - بيروت - ص.ب. ١١/٨٤٦٠٠ بيروت

□ جميع الحقوق محفوظة □

الطبعة الاولى
١٤٠١هـ = ١٩٨١م

ان برميندس هو اليوم نص- تسع عشرة مقطوعة من نشيد مبعثر ،
حوالى مائة وخمسين بيت شعر- في إطار ، ولكنه يمكن أن يكون كلمة أيضاً .

النص يقرأ . الكلمة يصغى لها وتسمع . ويعيش المستمع في نظام
الحضرة ، فهناك انسان حاضر يتكلم اليه ويستطيع بالمقابل أن يطرح عليه
السؤال . وحتى لو حركت رغبة اتصال القارىء ، فهو يعيش في نظام
الغياب ، لأن المكتوب المقطوع عن الكلمة يصير معاصراً لمن يقرأه فقط .
فأفلاطون كان يرتعب من ذلك ، وحذره من الكتابة يبدو في أيامنا كأنه تطلع
نبوي . ان النص هو المكتوب المأخوذ كما هو ، في مادية حياته المبسطة لناظر
القارىء ، بدون عودة الى الكاتب ، وبدون وساطة القصد المعبر الذي اعطاه
النور .

نحن معاصري برميندس . النص ، ومهما بذلنا من جهد ، لن نكون ابداً
معاصري برميندس الحكيم- الشاعر . هذا النص ، المتطور ولربما الفاسد ،
ليس حتى معاصراً لمكتوب مدون نحيطه بالرؤية .

يقرأ النص في رموزه ويشرح ، وهذا العمل المضني ، وهو ذو وجهين ،
واحد من كتابة وآخر من قراءة ، معبرين بدقة ومتبادلين ، يترك من يعنى به
منفرداً في مسؤوليته . لا شك أن القارىء يسأل ، ولكن المجيب الوحيد عن

الأسئلة المطروحة هو النص، وفي نهاية المطاف، هو القارئ نفسه. فليس القارئ في النهاية سوى قارئ نفسه، حسب تعبير لاقي نجاحاً: انها لحالة رهيبة.

هل من الممكن أن تسمع الكلمة عبر الكتابة، وبدقة أكثر عبر النص؟ ذاك امر مشكوك فيه: فكثيرون في أيامنا يميلون الى الاجابة بالنفي، أضف الى ذلك أنهم لا يعيرون هذا الأمر أي اهتمام، لأن تفسير النص يقوم بتحديد ما يعني، ولكن بالنسبة اليهم ان ما يعنيه ليس ما أراد قوله، فالمعنى والقول يقفان الواحد الى جانب الآخر. فالنص، المأخوذ بذاته وبشكل خاص، يعني ولا يقول.

في هذا المجال بالضبط يظهر مفهوم النص مغايراً لمجمل اختبارنا العادي كقراء. هنالك طريقتان للقراءة، تقسمان المكتوب ايضاً. هكذا، استطيع ان ابحث، في الرسالة التي بعث بها اليّ مراسلي، عمّا، في غفلة منه أو رغماً عنه، تكشفه عن مزاجه، وتربيته، وطبقته، وهلم جرّاً، في مفرداتها، وبيانها، وبلاغتها، وكل ما نشاء، ولكني أستطيع أن أبحث ايضاً وفي آن واحد، عن محتوى المعنى الذي تنقله اليّ، «الرسالة»، كما يقال. فليس ذاك بالمكتوب ذاته في الحالين. في الأول، ان ارادتي للفهم مسؤولة عن معنى لا يستند الى أي مقصد تعبير اطلاقاً، في الثاني، ان ارادتي للفهم تلاقي ارادتي قول، وهنا يسيطر على القراءة شعور بحضرة تمثل في الغياب، وبكلمة تسمع، كيفما كان، عبر ثنائي الكتابة القراءة، بالرغم من صعوبات المكتوب وعبويه والخيرة الممكنة، عندما تكون كلمة غامضة، أو حتى، في اقصى الحالات، غير مفهومة بالنسبة اليّ.

ان ارادة القول تستدعيني، ويكل تأكيد، انا الذي أثبت في الأمر، ولا

أملك اطلاقاً كلمات مكتوبة تقوم بهذه المهمة ، لأن نعمة الحضور محجوبة عني، ولكني مع ذلك لا أقوم بقراري منفرداً ، لأن شعوري بالاستدعاء لا يعود اليّ وحدي . أستطيع ان أقرر عدم الاجابة ، أو عدم فهم ما يريدونه مني، ولكني مع ذلك لا أنجاهل انني مستدعى . ليست الأناجيل الكتاب ذاته ان كنّا نبحث فيها عن وثيقة أو عن الانجيل، ولكن المكتوب ذاته هو الذي يخرّص القارئ على تجاوز النص نحو الاستماع، وأعني بالقارئ هنا حتى الذي يمتنع عن السماع ولا يأبه به اطلاقاً . ولا يحتاج الاستدعاء الى انتساب «الرسالة» الى نوع التبشير النبيل، فمن رسالة مراسلي الى كلمة الله، يكون الاستماع واحداً اذا اخذنا بعين الاعتبار موقف القارئ فقط .

هكذا هو الحال مع نشيد برمنيدس . يقرع فيه صوت هو صوت نبي واعظ . من الممكن الانحراف عنه ، ولكن يستحيل الخطأ في تقديره، كما أن صعوبة النص الطارئة (وسنعود الى ذلك) لا تبدّل شيئاً في الأمر .

ولكن الاستدعاء ، بكل تأكيد، لا يعتقنا من مسؤوليتنا، لأن القول يأتي الينا عبر معنى يفد الى النص بقراءتنا له . ينشأ تبادل بواسطته يبرز المعنى الذي نتقبله من المعنى الذي نعطيه، ويضفي بالتالي على عبور الكلمة في النص طابعاً اشكالياً دائماً .

وعلاوة على ذلك ان نعمة الحضور هي هنا محجوبة عنا مرتين . فمع كون رسالة مراسلي شيئاً مكتوباً، فهي ليست بالنسبة اليّ نصاً فحسب، بل هي بديل عن الكلمة الميثة، تقطن فيها نوعاً ما حضرة بالتفويض . وفهم رسالته هو عادة مشكلة تفقّه، لا مشكلة تفسير، لأن ادراك المعنى هو مباشر . فالتفسير لا يتدخل هنا، عندما يتدخل، إلا على مستوى قصد ثان وطوعي للقراءة يتجاوب مع معنى على مستوى ثان . ولكني لا أستطيع أن أقرأ نشيد

برمنيذس كما أقرأ الرسالة. فهذه القراءة هي حتماً تفسير يتوسط عمل شرح مرهقاً واعتباطياً دائماً. وعلى الأقل، ان مفهوم النص نقاناً من زعم الاتفاق المباشر بين الاذهان في الوسط اللطيف والمطمئن للفلسفة الخالدة والشاملة. بنوع أن فهم برمنيذس الحكيم - الشعراء لا يقتضي رصانة وثقافة فلسفية فحسب، بل ايضاً وقبل كل شيء، الاستخدام التقني للمفاتيح التي تسمح بحل الغاز برمنيذس النص. فإن هذا النص هو المعطى الموضوعي الوحيد الذي هو في تصرفنا، الباقي هو بنيان وافتراض، يجب أن يسمح بهما ويصححهما النص ايضاً. في هذا الحال يفترض الفهم التفسير، ولا شيء يعطينا من هذا الوسيط، حتى ولو كان وحيّاً محسناً فإنه لن نعتقدنا من هذا العمل، لأنه في أحسن الأحوال يقتضيه ليحررنا منه.

يفترض عمل كهذا أن المعنى يسكن في ارادة - القول، كما يفرض واجب الشرح، لإدراك المعنى، وطرح سؤال مسبق مجتهد، لأن التفسير هو هنا اللجوء إلى وساطة، على عاتق ومسؤولية المفسر، لإنتاج تفقّه محجوب مباشرة. ومهما كان الأمر صعباً، وفي نهاية المطاف غير قابل للاكتمال، فإن فك الرموز حتى في معالجة مكتوب «مرقم»، لا يملّ يسعى الى لقاء معنى، حتى ولو كان سرياً، معنى يخضع، صدفة، لفك الغاز، فوق اللجة التي أتمنت على تلك الزجاجات المعدة لأحد الاشخاص بدون أن تحمل عنوان احد. وتجتهد القراءة هنا بأن تكون المكان الألسني حيث يلاقي خطاب مفقود في شفافية وانسجام لغته. إن قراءة نشيد برمنيذس، بهذا المعنى، تقوم بالاجتهاد في الاستماع اليه، مع المحافظة على ما تنطوي عليه الكلمة من التباس محتم.

وهذا يعني أننا نستطيع أن نفهم التفسير بشكل آخر. في الرسالة التي

يبحث بها مراسلي اليّ، اذا بحثت عما يكشف عنه مراسلي بغفلة منه أو بالرغم عنه، ابحث عن معنى آخر، مخالف لما يسلمه المكتوب في ارادته- للقول، ويفترض الشرح الذي اعنى به، اذ ذاك، ان المقصود، موضوع اهتمامي، لا يسكن في ارادته القول تلك.

والحال، يمكن تفسير كل مكتوب على الطريقة الثانية، ويأولى حجة ما لا يوجد بالنسبة إلينا إلا كنص، لأن استثناءه من هذا السلوك لطبيعته وأصله المفترضين يصير مناقضة لمفهوم النص بالدات. استطيع ان اطلب من كل مكتوب ما لا يقصد قوله: ما يعبر عنه بدون أن يريد، كما الجسم عن النفس، لكونه عنصراً من عناصر اخرى في نظام علامات. يعود الي الحق بأن أسأل كل مكتوب ما لا يريد قوله: ما يخفيه، دوافعه المخبأة، افتراضاته اللاواعية، الايديولوجية (بالمعنى الماركسي) الناتج عنها، تصوّفاته. يعود الحال الاول الى الشرح الذي عرّف عنه أوسوالد شبنغلر بلفظة «فيزيوغنومية» الاشكال الثقافية، ويعود الشرح الثاني الى «الظن» الذي يضعه بول ريكور في مؤلفه «في التفسير» مقابل السماع.

«فيزيوغنومية» أو «ظن»، يصير التفسير هنا لا «تعلم من»، بل تعلم حول. وليست القراءة فيما بعد، الجهد في السماع، بل الجهد في الولوج، بحيلة أو عنوة، في محيط معنى لا يعود الى المكتوب بل يرتدّ إليه المكتوب على غير علم منه، لأننا لا نسأله عما يقول، بل عما ينقله أو يفضحه. وتصير القراءة اذ ذاك المكان اللسني حيث يتحول الخطاب الى لغة ثانية وغير مقصودة، يقف فيها المعنى خارج القول والقول خارج المعنى. مكان متعدّد، في النهاية، اذ يوجد قراءات ممكنة، في أن واحد، متعدّدة تعدّد أنظمة الدلالة، و «الشبكات» المطبّقة. ان القراءة، من المستوى الثاني، تسلم

مسبقاً بتعدد القراءات . بالعكس، عندما نجيب على ارادة القول الواحدة، فإن القراءة الاولى لا تتصدى مثالياً إلا لقراءة وحيدة، هي الصحيحة، فتدرك ارادة القول هذه، وتحاول كل من التفسيرات أن تدحض الاخرى كمخطئة، مدّعية بأنها تقدم التعليل الافضل للمعطيات النصية في مجموعها. ولنا أمثلة على ذلك الافتراضات المتباينة التي قدمها الشرح الكلاسيكي، من ارسطو الى ايماننا، لتفسير الجزء الثاني من نشيد برميندس، «طريق الرأي».

اية قراءة للنشيد يجب أن يهدف اليها كتاب عن برميندس وان يقترحها على قرائه؟ كان بالإمكان لربما تفادي هذا السؤال لو استقل كل تفسير عن الآخر. ولكن ليس الحال كذلك. فليس كل نظام للدلالة مستقلاً عن النظم الأخرى، بل هو «منقطع» عنها: غرموث الاولى هي دلالة للثاني (إذا استخدمنا المعجم الألسني) وبهذا الشكل يحق لنا بأن نقول أن المعنى المنكشف في التفسير الثاني يسيطر سرياً على ارادة القول المدركة من جديد في التفسير الاول.

وإذا كان الحال هكذا، فإن ارادة القول هذه لا تحمل في ذاتها بل خارجاً عنها مضمونها الحقيقي. يستطيع التفسير الثاني أن يدعي باحتواء الاول. فلا يذهب الظن لينضم الى السماع أو يكلمه، بل ينبذه ويحل محله، فليس على القارئ أن يتعلم شيئاً من المكتوب، لأن ما يمكن أن يضمه المكتوب من حقيقة، يعرفه القارئ أحسن منه. ويترك هكذا طرح السؤال المكان لمحاكمة النص، في لغة ليست لغته، وطرح السؤال يصير طرحاً للسؤال عنه: فلا نسعى الى سماع كلمة بل الى انتزاع اعترافات. فقد بدأنا نألف هذا الارهاب التفسيري.

ولكن هذا النهج يلقي حدوده في ذاته، والأ ينهدم ويفقد ما يسعى اليه. وبما أن دلالات النظام الثاني، الذي يعني به، هي رموز الأول، وجب عليه، لتجاوز النظام الأول أو لفضحه، أن يسمع الرموز، وهذا ما يعينه الى التفسير الاول. ان النظام الثاني يفترض بكل تأكيد، بسبب مقصده بالذات، ان كل لغة ليست ما تقوله، ولكن بالضبط، بما أنه من المفترض أن ما تقوله يعني ما هو، يتضح بأنه يجب قبل كل قراءة صحيحة لما يقوله، وهذه القراءة الاولى الصحيحة تضمن وحدها اختياراً، غير اعتباطي، لشبكة التفسير الثاني. وألاً اطلقنا اسم قراءة على استخدام تحليلات مسبقة الصنع، يتحول، بالنسبة اليها، النص الى حجة.

وهنا يظهر اختلاف بين «الفيزيوغنومية»، و «الظن»، يقود لاتساع شقته الى ازدواجية في الشرح على المستوى الثاني. ولا يملك هذان الوجهان للشرح، لتكوين لغة للغة، النهج ذاته ولا المسوغ عينه. فالظن يخلع القناع، وشرحه عنيف. الفيزيوغنومية (يمكن في سبيل الاختصار الاحتفاظ بلفظة شبنغل) تحول فقط المباشرة المعتمدة لذاتها في قول يجهل ما فيه يحصر «اللغة» التي يستخدمها. وهكذا فإن الخطاب البرهنيدي لا يعرف، وليس له أن يعرف، من ذاته سوى محتواه، ما يريد قوله انه يجهل ما لا يريد قوله، يجهل ذاته كشكل (بالمعنى الشبنغلري)، ويجهل ان هذه الاشكال، ومنها أحاديث المفكرين، المتماسكة فيما بينها كقسمات الوجه، هي التعبير عن ثقافة، أي أنها لغة من الدرجة الثانية. ويعود هذا الجهل للذات الى لاوعي بدائي بلا كذب ولا خديعة. وليس هو في النهاية خاصاً باللغة ولا بالثقافة، لأنه، بشكل عام، جهل عمل مضاد بغية الاستيلاء عليه بالتفكير، كما يقول هيغل، إذ لا حاجة، كي نهضم ما نأكله، الى معرفة آلية الهضم.

والحال، لسماع حديث برمنيدس، يجوز لربما عدم اللجوء الى الظن، ولكن بكان تأكيد يتعلّق اهمال الفيزيولوجومية. وإذا افترضنا أنه باستطاعة هذا الحديث ان يستعيد بالنسبة اليّنا بعض الحداثة (سنعود الى هذه النقطة حالاً)، فلا تستطيع هذه الحداثة أن تكون مباشرة، بل تمر عبر ترميم معنى يمرّ بدوره عبر إعادة فتح بلد روحي لعمام ذهننا، بعد أن فقدنا ألفة السكّنى فيه منذ أمد بعيد. ولن نحصل إعادة الفتح هذه إلا اذا تم التفسير من الألف الى الياء على مستوى الحديث ذاته، كما يريد تصوير الفلسفة الخالدة. وتقتضي مسبقاً أن يدرك هذا الحديث بدوره في عملية دلالة، كشكل ثقافي مرتبط حتماً بأشكال أخرى، وذلك بواسطة ذكاء قادر على هذا التحليق.

إذا دعونا ايدولوجية المنحدر الداخلي للثقافة، فلا يمكن أن يعزل الحديث البرمنيدي عن الايدولوجية الاغريقية حيث كتب ودوّن، ويجب الذهاب منها اليه، ولا منه اليها. ان قلب ايدولوجية ما ومفتاحها، هو إشكاليّتها، أي، بشكل واسع، نظام الاسئلة التي تطرحها بالاضافة الى تلك التي لا تطرحها. ان هذه الاسئلة الاولى هي مأخوذة من نسيج المفاهيم المحدودة العدد تصورات، حدس، صورة- وهي ابتدائية، لأنها تعطي للايدولوجية قاعدة امكاناتها في التمثيل، وتسيطر على غمها كله. الاشكالية وجهازها التصوري، المعبر عنها في مواضيع كبيرة، يولي الايدولوجية والثقافة، وحدة عضوية بنوع ان المجاهبات العقائدية بين المفكرين، ونزاعات المدارس الاكثر عناداً تترك هؤلاء الاخصام دائماً اكثر تقارباً بعضهم الى بعض مما يمكن أن يكون عليه رجال ومفكرون من خارج الايدولوجية المعتمدة، وتقلص هذه الاختلافات، الواقعية والمستعصية

بالنسبة اليهم ، الى لعب ، بالنسبة اليها ، من نظير الى نظيره . هذا هو حال التضاد مثلاً بين الايليائية والهيرقليطية . فإن المواضيع التي ينطلق منها نشيد برميندس ليتكوّن كحديث أصيل لا تخصه دون سواء . ويمقدار ما هي مكتوبة في ضواحيها ، فهي تشكل اطار هذا النص .

يُستخلص تصميم المؤلف الحاضر من الاعتبارات السابقة . وتتماسك اقسامه الثلاثة الى درجة ان ترتيب التوالي لا يفرض على القارئ . ويمقدوره اذا رأى فائدة اكبر او سهولة اكثر أن يبدأ بأي منها . ان هذا الشكل الدائري لا يمر دون اعادات مقصودة لا بد أن تلقى تساعداً من القارئ .

هنالك اكثر من واحد ، بدون شك ، سيختار الابتداء من القسم الثالث ، معتبراً بدون حياء كاذب أن فائدة الحديث الفلسفي متضمنة فيها . يستطيع أن يقوله لنا ، فإن الاحاديث الميتمة قصص بدون كلام . تهم الاختصاصيين وحدهم والعلماء . هنا تقع مشكلة حدائث برميندس . هل ان هذه الحدائث ممكنة وكيف ؟

وخلافاً لزعم راسخ فينا منذ صفوف الدراسة ، ليس باستطاعة الفلسفة الخالدة ان تقدم لنا حلاً لهذه المشكلة . فلا يوجد «مكان هندسي» للاحاديث الفلسفية يظهر شمولها وخلودها في خصائص الثقافة واعراضها . واذا تصرّفنا كما لو أننا لا نبعث الماضي ، فإننا ندفنه : ولكننا ما جهلت بعض الارادات الصالحة الانتلافية أو ابادت ، قدر المستطاع الاختلاف ، وقعت في عملية تلحيم اطراف Taxidermiste . ان برميندس يحيرنا ، ويجب وعي مدى هذه الحيرة . أتراه فيلسوفاً هذا الشاعر الذي يتنبأ ويشير بالكينونة في سداسيات شعرية ، هي مقياس الملحمة ؟ فإن الذين اطلقوا عليه هذا :

الاسم، بمن فيهم نيتشه، كانوا يتصورون الفلسفة بشكل لا يمكن أن نأخذ به نحن. وفي المقارنة معه، يبدو افلاطون وأرسطو مجاورين لنا، بالرغم من المسافة الذهنية التي تفصلنا عنها، وهي مسافة أكبر مما تبدو عليه إذا ما استشرنا أكثر تواريخ الفلسفة.

ولا علاقة لهذه الحيرة مع ما تتصف به الفكرة البرميدية من غرابة. وتتضاءل هذه الغرابة، كما سنرى، (في القسم الأول من التشديد على كل حال) إذا قارناها بالأساطير الفخمة حيث دراسة الكون الايونية تملل كل الأشياء في رواية مرقمة. كما لا علاقة للحيرة أيضاً مع القدم (هذه الغرابة الزمنية) بالنسبة الى سائحين في الماضي يحتاجون الى مرشدين وخرائط. «التسلق الى برميدس ليس عودة الى الوراء. التسلق الى برميدس هو، الانسان اليوم، تفقه لزمانه الخاص». وكيف ذلك؟.

كان نيتشه يرى الاوروبيين، «أشباحاً هليليين» وكان يضيف: «نصير اغريقين أكثر يوماً بعد يوم، ويوماً من الايام، سنصير طبعياً اغريقين، وهذا ما نرجوه». نعترف ان هذه الاغريقية الحديثة لا تصدق بتاتا، فالسذاجة الاولى، تلك التي كان يدعوها كيركغارد بعمق هيغلي، خلواً من الدهن، لا يمكن وجودها من جديد، ويتفهم السائح كيف يحول الاشباح الهليليين الى دمي.

كلا، لسنا بحاجة الى أن نصير اغريقين لنلاقي برميدس وننفقه هكذا زماننا الخاص. نحتاج الى قفزة نحو موضع آخر، لأننا بعد ان سكنا هذا البلد، تركناه، ولم نقم بهذه الخطوة لتراجع. ولكن ألا يمر تفقه زماننا الخاص في سبل التباين المكتشف، والمعمق، والمألوف؟ ان الاحاطة بما يسر لأفكار مينة ان تكون حية هي معرفة الآخر والذات معاً، لأن معرفة الآخر

في غيريته هي معرفة الذات، والاختلاف الذي نستخدمه بملقاة هو أكثر اخوة من كل الاجامعات الخداعة والمزيلة التي نحصل عليها بعد أن نغلق عيوننا على المغايرات. ان الحكمة «السبينسيا» Sapiencia، لفت أيضاً نيتشه الانتباه الى الاصل اللاتيني للحكمة هي طريقة معرفة (سبيري Sapere؛ تذوق) لأنها تذوق للأشياء، تقدير لها. لا يمكن أن نستعيد الحكمة والتذوق البرميليدي، بل إن أدراكهما من جديد هو أن نرفع تذوقنا الخاص الى تذوق ذاته. وهذه مهمة واجبة علينا نحن الذين لا نستطيع أن نتسامح بالخلو من الدهن دون أن ننكر ذواتنا، لأن الدهن هو بالضبط ما تهتم به ثقافتنا اهتماماً مميزاً.

من صميم حيرتنا نسمع برميليديس يتكلم، في لغة ووحية يتسنى لنا اعادة درسها. وتكمل هذه الكلمة المسموعة الحيرة، لأنها تولينا الشعور بتعديها لكل شبكاتنا التفسيرية، الضرورية، ومع ذلك المثيرة للسخرية، شبكاتنا التي تخضع النص لقراءتنا بينما هنا، نحن في النهاية، الموقوفون. اترى «اللغة» صعبة، والكلمة غامضة؟ كل ذلك وفقاً...

قد تكون صعوبة اللغة أقل مما هي عليه، بالنسبة الينا، عند المفكرين الآخرين السابقين لسقراط، هيرقليطس أو أمبيدوكليس مثلاً، وهنا على الأقل برميليديس لا يحبط همتنا.

لأن الأسطورة، بما هي عليه من وظيفة في الفكر السابق لسقراط عامة، نسيج حي تتغذى منه الرموز وتغذيه. في المقابل، والأسطورة تحيّرنا. لقد اعطينا الاثنولوجية (درس الاقوام) والفلسفة عنها بعض التفقه، بعد قرون من عدم الفهم، ولكن بشرط. ان المعاناة التفهيمية التي نحيطها بها تقاس بزوالها، إنها معاناة مع الماضي لصيغة عريقة من الحديث، لا تهتم به

إلا أركيولوجية (علم آثار) المعرفة . وحيثما استمرت بعض آثار حوادث فاعلة للأسطورة، أفلقتنا وعملنا بحياة على الاطاحة بها . فالأشياء والأحداث فقدت التباسها بالنسبة الينا، تأرجحها بين عالمين، بنوع أنه، بعد أن سقط كل من الواقع الوصفي والمعنى الروحي الواحد الى جانب الآخر، تحول كل تمثيل الى اسطورة، الى وهم مضاد للحقيقة .

والحال، إن الفكر البرمبدي يتأسس عمداً على الأسطورة، وبعض الرموز التي يستخدمها هي مجردة تقريباً، وهي، عندما تناهز التصور، مفاهيم- صور لا تنمو إلا بتنسيق روائي . نقول هذا لنطمئن . فإن نيتشه (الذي نعود اليه دائماً عندما نعني بالسابقين لسقراط، لوفرة ما اضفاه من نور على تمديد الاقتراب منهم) كان اقل توفيقاً مع برمبندس واضح، ان الايليائي يزعجه . ويشرح هو نفسه هذا الأمر عندما يكتب واصفاً فكره: «بدون عطر، بدون لون، وبدون نفس وبدون شكل، يمتاز بغياب كلي للدم، للدين، للوفاء الخلقي، ويميزه القلب المجرد عند يوناني» انه لخطأ مدهش عند هذا الرائي، ان لا يرى هنا ايضاً أخاً له، نبياً وواعظاً مثله، ولكنه خطأ دال . ليس نيتشه وحده الذي لم ير عند برمبندس سوى تصورات وتعليقات . اما بخصوص شعره، فكان حكم القدماء قاسياً، نجده مختصراً في رأي بروكلوس، القائل بأنه لا يلجأ الى العناصر الشعرية (المجازات والصور) إلا تحت ضغط الايقاع، فحدثه ليس في النهاية سوى برهنة . واذا ما فهمنا جيداً هذا الاتهام بعدم الشاعرية في الشعر، نرى أنه يلوم تجريد المفكر اكثر من عدم حداقة الشاعر (علماً بأن بلوتارك انتقد نظمته للشعر بشكل خاص) : «إننا نجد بنياناً فكرياً صرفاً حيث كنا ننتظر مهرجاناً للمخيلة . ولا يصح هذا إلا جزئياً، لأننا نلاقي عنده بعض الصور الجميلة جداً .

من تراه يقرضنا آذاناً اغريقية، لفترة إلقاء هذا النشيد فقط (أو أقله لما بقي منه) فتقرر بالسماع ان كان فعلاً شعرياً أم لا، أو إن كان «الدوكوسوغرافيون» اعتبروا عدم شاعرية عراء الفعل المتغطرس المعطى لعراء الكينونة المتغطرس (ومن يبرهن لنا بعد كل أن هؤلاء الباحثين المتأخرين لم يالفوا ذوق الاصطلاحات والاكاديمية، الفاسدة). في النهاية، بيت الشعر الاغريقي هو شأن علمي وصعب في تقنيته، كما يظهر جلياً أنه في عصر برمنيدس كان باستطاعة حديث الحكمة استخدام النثر: يجب اذن الافتراض ان برمنيدس اختار عمداً الحديث الشعري بدون اي اضطرار اليه.

أما بشأن غموض الكلمة، فيصدف أن بعض الاحاديث، وبخاصة احاديث الفلاسفة، التي تكون بالنسبة الينا كثيفة أولاً، تظهر فيما بعد شفافة كماء نقية، ولا نستوعب كيف أننا استطعنا عدم فهمها. ان بساطتها، لا صعوبتها، هي التي تحيرنا، لأننا لا نوليها إلا أذناً مليئة بضجيجنا الخاص. فسماع برمنيدس يقتضي منا لربما أن ننسى قليلاً جامعاتنا العالمة، علم المحنطين، والمعلقين الذين يخنقون الصوت. لأنه ان لم يكن من خلود للأحاديث الفلسفية، فهناك مع ذلك فلسفة خالدة، أي اقتضاء ارساء في الجواهر، ويُقيم هذا الاقتضاء في كلمة برمنيدس بشكل ظاهر الى درجة أنه يصير من الممكن هنا، لا الحصول على المعرفة انطلاقاً من الاختلاف فحسب، بل رؤية حداثة امثولة لازمنية.

ان ما تتصف به البرمنيدية من جزم تجعل هذه الامثولة اكثر إلحاحاً واغراء. لقد فقدنا في زماننا حسن الجزم وتذوقه الى درجة اننا نشيع عنه صيئاً عاطلاً، فنخلطه مع عدم التسامح، نحن الذين ألفنا كلياً المبادلات

والتطبيقات، نحن الذين، لا نبتغي في اسمي اختلاجاتنا الروحية سوى السهولة، والأنسنة، وإنزال كل الأشياء الى حضبيض الزمني واليومي. ان مسعى برميندس هو العكس.

ونضيف بعض الكلمات عن وضعه النموذجي وسط الفكر الاغريقي لأولئك القراء الذين لم تقنعهم بعد الاعتبارات السابقة ليندفعوا الى سماعه. واذ تنقلب هنا جديلاً العلاقة الايدولوجية، فإن تيارات «الدائماً، والبعده والقبل»، كما يقول شاعر آخر، ترسم تبعاً لهذا الصخر. ان الفكر السابق لسقراط يمتد بعيداً الى ما بعد سقراط، ومركز الثقل لما هو غير سقراطي في الفكر الاغريقي هو تبشير برميندس الجازم.

عندما ظهر برميندس في النصف الثاني من القرن السادس قبل تاريخنا، كان الفكر الاغريقي لا يزال، تاريخياً، حديثاً جداً، (أقل من مئة سنة من العمر، حسب معطياتنا)، على الرغم من كونه قديماً جداً فعلياً (ولكن فعلياً، هو ليس اغريقياً)، قديماً قدم الانسان العاقل، بدون شك. يقبل فكر المفكرين عندما يبطل الرباط الرحمي مع الأشياء، ذاك الرباط الذي يحول دون اثاره أي سؤال. ان الفكر الاغريقي في حدائته كان فريسة الأسئلة التي ستتسلط عليه حتى النهاية. الى جانب ولعه بالواحد، لا يمل مع ذلك من الشعور برونق الكثرة الخارجية التي تجرّ بلا منازع النفس على طريق الكثرة الداخلية الخطر. ومع تحديقه بالواحد، يستكشف فيه برهبة فراغات، عندما يعتبر فراطة الكائنات التي يتوزع فيها. للفكر الاغريقي أيمان الخطاب في اللغة، ولا يتتابه أي شك باشتراكها الجوهرية مع الكيان والواحد، وها هو يسمّ فيها راتحة التواطؤ مع عدم الكيان والكثرة. ونحن لا نستطيع أن نطرح هذه الأسئلة دون أن نضع ذواتنا، شئنا أم أبينا، تحت

رعاية برميندس، وهذا ما تظهره بخاصة الحوارات المفصلات في النتائج الافلاطوني: البرميندي والسفسطائي.

ان «قتل الاب» المقترف في الثاني يعني لربما ان السبيل البرميندي نحو الحقيقة يقتضي ما لا يمكن تطبيقه حرفياً، ويجعل هكذا من الايليائي نبيّ حكمة مستحيلة.

مستحيلة، ومع ذلك ضرورية. سنرى الصعوبات التي نلاقيها عندما نضطر الى حصر «التبعية الايليائية» في مدرسة، كما يقول افلاطون، وكذلك الأمر، من افلاطون حتى ايامنا، لا يمكن فهم الاهتمام الاكثر صدقاً الذي اثاره برميندس في اطر مدرسته. فالتباعد شاسع بين الإرث والأمانة. الاول ينقل الحديث، الثانية ترعى بحراستها الأليمة اهتماماً.

كلمة اخيرة في النهاية، لم نعتقد انه من واجبنا، في المؤلف الحاضر، اختصار ولا نسخ، من الوثائق المقدمة، المعلومات الضئيلة والاعتباطية عن حياة برميندس المقدمة من «الدوكسوغرافيين». تسلسل زمني غير أكيد (لا يتفقون كلهم مع ث. غومبرز في وضع أوج برميندس حوالى ٥٠٤ - ٥٠١)، نبوة غامضة، مهنة مجهولة في مدينة ايلي، مع العلم أننا نستطيع التسليم بأنه كان من وجهائها، كل ذلك جعل آية محاولة تقسيم بين «الانسان» و «النتاج» امراً مضحكاً. يوجد فقط، في نهاية المجلد، اللوحة التاريخية المألوفة.

لم يكن في حوزتنا، حتى الامس القريب، أية صورة، لا مثلاً ولا يقونة، لنضعها مقابل الوجه الحجري، الضامر والعصري بشكل لا يصدق، «لطاليس»، «أب الفلسفة»، في غاليري لوحات العائلة في متحف

نابولي. ومقابل نظرة هيرقليطس وقسماته المتشائمة ، ومقابل قناع زينون
 القدير، ذلك التلميذ الذي اخضع للبرهانات تعليم برمينيذس المتسامي
 واللامتهاود، كان بالإمكان اصفاء قيمة رمزية على هذا العوز التصويري .
 ولكن هذا الفراغ قد سدّ باكتشاف تمثال في منطقة ساليرن، شمالي ايلي
 القديمة، سنة ١٩٦٦ . قد يكون لهذا الاكتشاف (والمستقبل سيقول ذلك)
 أهمية تاريخية. ولكن حلمنا لم يكن بحاجة اليه ليبدع، لاستعماله الخاص .
 القناع البرمينيذي . فنظره المثبت على الكينونة الواحدة الخالدة واللامتبدلة
 هو فارغ وكأنه كفيف، لأنه وفقاً لنفوس هذا العرق لا تعطي الحقيقة ذاتها
 إلا للنظر الخالي من النظر وكما يقول عندنا بللياس ، «نُخدع دائماً عندما لا
 نغمض عيوننا» .

الاطار

١- طرق الحكمة الثلاثة

الحكمة هي فن العيش وفقاً لترتيب الاشياء، وهذا ما يضمن معاً استقامة الحياة وسعادتها. لذلك ان علم الاخلاق هو، اذا صدقنا تقليد الحكماء السبعة، اقدم طريق للحكمة الاغريقية. الحكماء السبعة هم نماذج ومرشدون، ولذلك هم غالباً مشترعون ورؤساء المدينة. العصر اللاحق، وهو عصر برميندس، يرى تطور طرق اخرى بدون ان يتلاشى بعد هذا الوجه الخلقي والسياسي. وينقل التقليد (قيمه التاريخية ليست هنا موضوع بحث) ان برميندس اعطى شرائع لايلى، بواسطتها حكمت المدينة بشكل حسن، حسب قول سترابون. وكانت تلك الشرائع ممتازة الى درجة انه كان يفرض على الحكام، حسب بلوتارك، بان يقسموا كل سنة بأن يلبثوا امناً لها.

للعيش وللحمل على العيش طبقاً لترتيب الاشياء، يجب معرفة هذا الترتيب. وبكل تأكيد، هذا الترتيب لا يطفز للناظرين، لأن ما ينبسط أمام النظر غير المثقف، هو بعثرة، تبدل وعشوائية. حتى انتظام حركة الكواكب الجميل، الذي يأخذ قيمة الاعجوبة في الفكر القديم، لا ينبري لمن لا يعنى أولاً بتفحص السماء. فلا بد من الدرس اذن لاكتشاف الترتيب، وينطلق هذا الدرس حتماً من معطى بلا ترتيب الى ترتيب غير معطى. وحصيلة هذا الدرس هو علم يمكن امتلاكه وتدريسه، وهو اسمى ما يمكن أن يكون

علم. اذن نقول بأن الحكمة هي علم لكونها فن العيش، اذ تجعل من الحكيم الانسان الذي يعلم. فالترتيب، عكس اللاترتيب، هو «الكوزموس»، وهذه لفظة لا يظهر معناها الاغريقي بوضوح اكثر مما هو عليه في المقطع السادس عشر الشهير لاناكسا غوراس: الفكر صنع «كوزموساً» من كل الاشياء. فاذا لم نأخذ بعين الاعتبار المعنى الخاص الذي اتخذته لفظة «كوزموس» في معجم مؤرخي العلم، لوجب أن يدعى الطريق الثاني الى الحكمة «كوزمولوجيا» علم العالم، فالكوزمولوجيا، هي هذا النظام بالذات الذي سيعرضه ايضاً لوكريس لمن اهدى اليه نشيده: «انه نظام يلج الى جوهر السماء والآله بالذات... اريد ان اكشف لك مبادئ الاشياء، ان اظهر لك من اين تستقي الطبيعة العناصر التي تخلق منها كل الاشياء، وتنميتها وتغذيتها، والى اين تعود بها من جديد بعد الموت والانحلال» (من كتابه: في طبيعة الأشياء).

ولأن ابراز ترتيب كل الأشياء هو شرح طريقة انتاجها، وعكس الانتاج الصناعي في الفن أو التقنية، الذي يتعلق بالارادة الانسانية، فإن انتاج ما يتحرك تلقائياً، وينمو ويفسد، يولد ويهلك، هو «الفيسيس» أي الطبيعة. وكما سيفعله لوكريس ايضاً، ان الكوزمولوجيا السابقة لسقراط تعطي عنوان «في الطبيعة» لحديثها، لنشيدها أو لمقالتها، وغالباً ما وصلت الينا شظاياها العريقة بهذه التسمية، وهذا هو ايضاً عنوان نشيد برميذس. وبهذا المعنى، يمكن الدلالة على كل هؤلاء الحكماء «كفيزيولوجيين»، بالرغم من التمييز الذي ادخله فيما بعد ارسطو.

تقدم الطبيعة مشهد تبدل او تغيير بشكل لا ينقطع، تحصل في سياقه اشكال جديدة من اشكال سابقة، كالسنديانة من البلوطة واللحم من

الغذاء، قبل أن تتلف بدورها وتعود بالاتلاف الى اشكال سابقة. ان شرح الطبيعة هو الحديث الذي يعلل هذه التبديلات بتسميته السابق واللاحق. ويرجع الشرح التام اذن الى ما تصدر منه كل الاشكال ولا يصدر بدوره من أي شكل: المبدأ «الأرخي»، أو العنصر «الستيخيون؟» المبدأ هو أصل وسبب، العنصر هو جوهر-أم، وهو اذن مبدأ أيضاً بمعنى ما، ان لم يكن كل مبدأ عنصراً.

تكتمل «الكوزمولوجيا» في «كوزموغونيا» ايضاً. كان هيزيود، المعلم الأول، يتلو الصلاة التالية: «يابنات جوبتر، علّمني أولاً من أين كل شيء ابتداءً». وقول من اين كل شيء ابتداءً يؤدي كما فعل علماء الطبيعة الايونيون، الى تسمية العنصر الاول (ماء، هواء، نار) الذي تصدر منه كل الاشياء بتغيير الشكل، وقول من اين كل شيء ابتداءً يؤدي الى تعليل تغيير الشكل ذاته بفعل مبدأ تعريف، وفصل وترتيب مثل «النوس»، عقل، اناكساغوراس، في المادة الاصلية اللاحدة، واللاحدودة واللامشكلة (أبيرون، الخواء، المزيج). ولا يغفل ذلك القسم الثاني من نشيد برميندس: في أصل كل الاشياء، يوجد عنصران، النار، أو العنصر الساخن، المضيء واللطيف، والعنصر البارد، المظلم والكثيف، الذي ساوته الدوكسوغرافيا بالارض. أما «التيوغونيا» «درس الألوهة»، فتتسم في السمت الهيزودي، الكوزموغونيا، وعلى الرغم من التشوهات، فقد حافظت المقاطع البرميندية على شيء من «التيوغونيا» البرميندية.

علماً بأن القسم الثاني من النشيد المذكور هو بسط للرأي، خلافاً لما يعالجه القسم الأول أي الحقيقة. ان اصالة الحديث البرميندي عن الطبيعة تعود الى كونه مزدوجاً، ولا تحتل الكوزمولوجيا فيه الا نصفه.

تتوَّخى الكوزمولوجيا أن تكون علم ترتيب كل الاشياء ، لفظة «تاباننا Ta Pante» الاغريقية هي لا محدد بسيط في صيغة الجمع الحيادي . الاشياء كلها موجودة . ونعرف ذلك جيداً الى درجة اننا نقول: في الفرنسية Les êtres الكائنات، ملبسين بغرابة صيغة المصدر ثوب الجمع، اليونانية تستخدم صيغة اسم الفاعل الذي يدل على الخضوع بصحة اكثر وبدقة اكثر معاً: ta onta «الكائنات». ولا تشك الكوزمولوجيا (وإلا لن تكون حكمة) بأن السؤال الفاصل بشأنها هو ذاك الذي سوف يصوغه ارسطو على الشكل التالي: «ما هو الكائن؟» ان هذا السؤال الذي يطرح حول كينونة الكائنات هو حصراً انتولوجي . وكان الفيزيولوجيون الاكثر قدماً، مثل طاليس، أناكسيماندرس، أناكسيمان، قد حاولوا الاجابة عليه بتسميتهم العنصر الذي تصدر منه كل الاشياء، وكان همهم الاول ابراز وحدة الكينونة عبر تنوع الكائنات .

ولكن لشرح الاشياء مقتضيات لا تستوفى بسهولة .في هذا المضمار، لا تتأخر الكوزمولوجيا عن اظهار نقص عللها امام وضوح الوقائع الصارخ، مدعنة هكذا للانزلاق الى علم وضعي . وهذا ما يكشف عنه بوضوح كلي نقد ارسطو: «مهما افترضنا، في الواقع، ان كل ولادة وكل انحلال يصدران عن مبدأ وحيد أو كثرة مبادئ، يبقى سؤال ملح هو لماذا يحدث كل هذا وما هو سببه؟ ليس الجوهر بكل تأكيد الذي يفعل تغييراته الخاصة : هكذا لا الخشب ولا النحاس هما سبب تغييرهما، لأنه لا الخشب يصنع السرير ولا النحاس التمثال، بل هنالك شيء آخر هو سبب التغيير . والبحث عن هذا الشيء هو البحث عن المبدأ الآخر، ما يصدر عنه بدء الحركة، والحال، اولئك الذين في البدء انصرفوا الى البحث المذكور واثبتوا وحدة الجوهر لم

يعنوا أنفسهم في سبيل البحث الآخر». (ميتنيزيق، ٣٨، ٩٨٤، ١٨-٣٠).

هو ذا الكوزمولوجيا فريسة التشابك، تكثر المبادئ، يقع كل من الأصل والسبب الى جانب الآخر، وينقسم السبب بدوره، ويقدر ما يتشعب جمع الكل، كل واحد من الأشياء المختلفة والمتغيرة يجاور الآخر. بنوع أنه يجب أن يطول الشرح بدون نهاية (نعرف بعض الشيء عن ذلك) الى درجة انه يصير ذاك الحديث المهذار الذي يثير بسمه هيرقليطس. ان التشابك الكوزمولوجي يدفع بمن يلتزم جانبه الى فقدان التطلع الى الوحيد الجوهري، لكثرة ما يركض وراء الكائنات الكثيرة، ولكثرة ما يدخل في لعبة كل الاشياء اللامنتهية الى أن يضعف الامانة نحو سؤاله الأصلي.

ان مطلع المقطع VI من البرمينيذس، ينطوي أولاً على تذكير بهذه الامانة: مطلوب قول وتفكير كائن الكينونة. يبسط القسم الأول من النشيد طريقاً ثالثاً للحكمة يناسب ان نسميه انتولوجياً «علم الكيان» في دلالاته الخاصة. ان القصد البدئي في الكوزمولوجيا كان مراقبة الجوهري الوحيد، ولكن هذه الرعاية تفترض، كما يقول هيدغر، «اهمالاً مسبقاً للاهتمام بالعالم» و«امتناعاً عن أي فعل استخدام أوتوسيل»، وكيف بها تؤمن ذلك وهي وثيقة الارتباط باهتمام الشرح وبالممارسة التقنية؟ ليست الانتولوجيا سوى طريق التعري الجازم الذي يرفض التخاذل الكوزمولوجي والتخلي عن المحافظة على النظر مسلطاً على الكينونة. ليس لها بالنسبة الى الأخرى أية اسبقية (مع هيزبود، المعلم الأول، نجد الحديث المسهب) بل لها أولية مطلقة: راعي الكيان، كما يقول هيدغر أيضاً، يسكن في الجانب الأقرب من «اوائل» المفكرين أنفسهم.

يَبين أرسطو بقوة هذا التباين. فعندما يعالج القسم الأول من النشيد، حديث الحقيقة، يمتنع عن تصنيف برمنيذس ومفكري مدرسة ايلي الآخرين بين الفيزيولوجيين، على الرغم من أنهم كلهم يتحدثون عن الطبيعة. ويقول: لا يمكن التسليم، بأن هؤلاء الاشخاص يتكلمون «كفيزيائيين»، لأنه لا يكفي وضع وحدة الكينونة كمادة الاشياء كلها للتكلم كفيزيائي، بل يجب أيضاً «التحرك»، أي التزام طريق استنتاج الكائنات بينما الفلاسفة الايليائيون لا يعتبرون الواحد كمبدأ ولا كسبب ان من يضع، في الواقع، مسألة كينونة الكائنات في الفاظ مثل مبدأ وسبب يكون قد التزم الطريق الكوزمولوجي. ولكن حديث الحقيقة وحده يرفض هزالة البحث عن معرفة «كيف ابتداء كل شيء». من هذا الضعف، الذي نعتبره قوة، خرج كل ما سيصير علم الغرب.

لا يوجد طريق رابع الى الحكمة: فالكينونة الواحدة، اللامولودة واللامتحركة التي يعلنها حديث الحقيقة لبرمنيذس لا تستدعي أي حرف تخصيص، وبأولى حجة، أي فيض حلولي. ليس برمنيذس، وهو المتصوف، ذهنياً دينياً، وهذا بدون شك ما جرّ نيتشه الى الانخداع (مرة واحدة ليست عادة) الى درجة تحويل هذا الرائي الى «منطقي» مجلد. ولكن الطريق الانثولوجي يبقى، في اعتقادنا، هو ذاته «واحد» في تفسير لاهوتي، كتفسير كسينوفان (الذي ينتمي الى مدرسة ايلي حسب بعض المؤرخين). فالكينونة الواحدة، اللامولودة واللامتحركة، تأخذ حرف تخصيص عند كسينوفان، الذي يدعوها إلهاً كبيراً فوق كل الآلهة، ويسعى الى تسديد نظر برمنيذس نفسه نحوها. وقد يكون برمنيذس احد تلامذته، ولكن هذا موضوع آخر.

٢- ايلي

هل صحيح ان كسينوفان، البالغ من العمر اثنتين وتسعين سنة، قد أغمض عينيه المتعبتين في أيلي، منهيًا في وطن برمنيذس مهنته كمنشد شعر جوال، كما يكتبه شعرياً تيودور غومبرز في كتابه «مفكرو الاغريق»؟ هذا ممكن، ولكن الدوكسوغرافيا لا تثبت ذلك البتة. بالعكس، من المؤكد أنه كان قد غادر مسقط رأسه كولوفون بعد أن انتقلت الى حكم «قاد»، ووجد، مثل كثيرين آخرين، ملجأ في اليونان الكبرى، على ذاك الشاطئ الايطالي الذي يبعد جغرافياً عن شاطئ ايونيا حوالى الالف كيلومتر بينما لا يبعد عنه اية مسافة ثقافية.

يقال بسهولة: اليونان الخاصة، للدلالة على القطاع الصغير لأصل حضارة معدة، بسبب نقص الاراضي ونكبات التاريخ، لخوض المغامرة الاستعمارية. ان التعبير لا يظهر لربما مقداراً كافياً حول اصالة هذا الاستعمار الذي سينتزع معه الوطن الام. ان مشكلة الاستمرار في اليونانية لا تنطرح على المدن المنتشرة على كل البحر المتوسط، الحرة من الحين كما هي بريئة من عدم الامانة: انها اليونان. ان تجزئة العالم اليوناني السياسية، حيث كل دولة لا تملك سوى حجم مدينة، وارتباطه بالدعوة البحرية، أتاح انشاء تلك الجماعة الروحية، حيث المبادلات، والتأثيرات والمناقشات الفكرية تسافر من طرف البحر المتوسط الى الطرف الآخر بسهولة مدهشة، بدون أن

تقاسي من ضنى النزاعات السياسية. فاذا ما جاء برميندس وزينون الى اثينا، فيها «غريبا ايلي» واذا ما ثبت فيها اناكساغوراس قدميه، فهو «غريب كلازومين»، ولكنهم كلهم غرباء مثل مواطني مدينة مجاورة لليونان الخاصة، ثيباً مثلاً. عندما يكون الغريب من يسكن خارج مقاطعة متناهية في الصغر، فلا يوجد غرباء حسب مفهومنا، بل يوجد فقط، خارج الفضاء الهليني بأكمله، برابرة بالمفهوم الاغريقي.

نلجأ الى استخدام تصنيفهم بالذات عندما لا نعرف إلا بشكل مبهم الدلالة الجغرافية على اوطان ترتبط اسماءها مع اسماء مفكرين سابقين لسقراط: طاليس في ميللي، هيراقليطس في أفسس، اناكساغوراس في كلازومين، وكل هذا يدل على يونانيين من اناطوليا، اما برميندس وزينون في ايلي، وامبدوكليس في اغريجات، فهؤلاء هم يونانيون من ايطاليا. ان توزيع هؤلاء المفكرين اللاحق الى مدرستين، مدرسة آسيا ومدرسة ايطاليا، هو ذو مضمون فلسفي ولا سياسي: ان اختلافهم يعود، بشكل عام عند بروكلوس، الى اختلاف الكوزمولوجيا والانثولوجيا. ويصندف ان تحجب البنية الفلسفية الاصل السياسي: ان لم تقرر الدوكسوغرافيا ان كان لوكيوس من ايلي او من ميللي (يتبنون الرأيين كليهما حسب قول سمبليسيوس) فمرد ذلك لكونه في البدء تابعاً لبرميندس.

في القرن الخامس، بعد انتصار الفرس، ستجلب هيمنة اثينا الفكر الهليني الى اليونان الخاصة، وبشكل اكثر دقة الى الأتيك. فقبل سقراط ازدهر الفكر الهليني على شاطئ آسيا الصغرى، اضافة الى السيكلادس والسبورادس، ثم على ساحل ايطاليا الجنوبية.

ان إقامة المدن اليونانية في ايطاليا الجنوبية، هي نوعاً ما الجزر، من

الشرق الى الغرب، من «الهجرة الايونية» التي حدثت بين القرن الثالث عشر والقرن العاشر، من الغرب الى الشرق، من اليونان الخاصة الى آسيا الصغرى، بدفعات مختلفة، ومنها الاجتياحات «الدورية».

اعطت الهجرة الايونية النور في آسيا للفكر الاوروبي، من لقاء اكبر تساؤل عن الأشياء مع اكثر تقنيات الكتابة عقلنة، الابدجية، التي اقترضاها اليونانيون من الفنيقيين بين القرنين التاسع والثامن، واكملوها باضافة علامات الى الكائنات. وارتبطت. الاسماء الاوائل التي تعني بالنسبة اليها اليونان قبل العهد الكلاسيكي مع المدن المنشأة آنذاك (ابرزها كانت تتكلم اللهجة الايونية، من هنا التسمية المعطاة لهذا الانتقال الكبير للناس).. هنالك ألقت الاناشيد الهوميرية، وهنالك انفتحت طرق الحكمة: طاليس، أناكسيماندر واناكسيمان هم من ميل، بيتاغورس هو من ساموس، هيرقليطس من أفسس، ومن ميل ايضا هيكتاتي، هذا السلف في التاريخ- ميل، الاكثر شهرة والاكثر قدما، يعود تأسيسها الى القرن الرابع عشر.

عاشت مدن الشاطئ الآسيوي السريعة الازدهار بمجملها في تفهم جيد واقامت علاقات مثمرة مع جيرانها الاصليين في الداخل، الليديين، تحت غطاء وصاية لينة ومقبولة برضى. ولكن منذ منتصف القرن السادس، جاء يبدل وجودهم صعود سيطرة فارس المدعومة بمملكة ميدي المقهورة: وبعد مصرع كريزوس الليدي في 547-546، مدت فارس سيادتها على مدن الساحل اليونانية وعلى كثير من جزر ايوني. فقضي على الحرية. في بدء القرن الخامس انطلقت ثورة من ايونيا وامتدت فيها بعد الى كل يونان آسيا، ولكن داريوس الاول قمعها، واستولى على ميل ونفى الذين لم يلاقوا حتفهم من سكانها في 494. كان ذلك عشية الحروب المادية: اثينا وحلفاؤها سوف

يجبوتون نزعات الامبريالية الفارسية على يونان اوروبا، ولكن زمان الأبهة والاستقلال اليونانيين كان قد ولّى بالنسبة الى يونان آسيا. فخلال هاتين الحريين، قدموا لداريوس ولابنه كسيرسيس التقنيين والمراكب، وفي يوم سلامين الشهير، سوف يحارب الايونيون في فريق الملك الكبير ضد اثينا والبلبونيين.

كثيرون هم الذين لم ينتظروا للابحار. ان الاسكان اليوناني في ايطاليا الجنوبية وصقلية، كان قد ابتداء منذ أواسط القرن الثامن. في القرن السادس، بعد سقوط «فوسي» في ٥٤٥، ذهب مهاجرون فوسيون وأنقاموا على الشاطئ الشرقي من كورسيكا (بينما آخرون تابعوا المسيرة حتى مرسيليا) في «الاليا»، حيث كانوا قد أسسوا مستعمرة، حسب شهادة هيرودوت، قبل حوالي عشرين سنة. كان الاستعمار اليوناني يتم غالباً بدون عنف ولا اصطدام، ولا يلاقي الا معارضة ضئيلة من السكان. ولكن الأمر لم يكن كذلك في «الاليا»؟ واضطر الفوسيون في النهاية الى مغادرة المكان بعد ان احرزوا، في ٥٤٠، انتصاراً متأرجحاً على الأساطيل القرطاجية والاتروسكية المتحالفة، خرج منه المتصرون في حالة من التعاسة تضاهي تعاسة المنكسرين، بعد أن تعطل القسم الاكبر من المراكب. وتراجعوا الى اقرب مكان، على الشاطئ الغربي من ايطاليا الجنوبية حيث كان قد حصل سابقاً استيطان.

في جنوبي «بيستوم» (حيث اقدم معبد يعود الى هذا التاريخ) على موقع غير بعيد عن المركز البحري العصري «إسكيا»، أسسوا مدينة جديدة يصفها سترابون في مطلع الكتاب السادس من «جغرافيات» هكذا، «بعد تجاوز الرأس، ينسبط حلالاً خليج آخر ترتفع عليه مدينة، سماها الفوسيون

الذين اسسوها «هيلي» و آخرون «أيلي» باسم ينبوع يدعى حالياً «أيلي»، وهي وطن البيتاغوريين برمنيدس وزينون.

مع الزمن ازالـت الردميات الخليج تقريباً، واليوم، من يتطلع صوب البحر، يرى في مقدمه بقايا المدينة الدنيا والمرفا الهليني، كيف تعطل الموقع بطريق السكة الحديدية وبنات مارينا دي فيليا المقرفة. ولكن الداخل، بقي على ما كان عليه في أيام برمنيدس وزينون، وهو ذو سحر أخاذ. فمن التلال، وهي مرتفعات لطيفة من قمم السيلنتو المتوحشة، ينحدر وادٍ مزروع بالبساتين حتى السهل الساحلي الضيق. كانت المدينة القديمة ترتفع تدريجياً على سفحه، وتنتهي الى مقبرة يمتد الى بستان زيتون. ويرتفع فوق كل ذلك في ايامنا برج قصر يعود الى القرون الوسطى وتضيق دهاليزه في الحجارة اليونانية التي تكاد تنسجم مع ما تعاقب عليها من بانيان منتظم عبر الحضارات المتلاحقة. وتقودنا الى القمة في ايامنا طريق رومانية. بيد أن الحفريات التي ابرزتها تظهر شيئاً فشيئاً معالم الحياة اليومية في مدينة برمنيدس، من معابد، ومسرح، وبيوت، وأقنية مياه. كل ذلك يبقى، حالياً، في عزلة الحياة، غير منفصل عن المنظر الحالي- لا شيء مشترك مع الآثار المسجونة، في بيستوم، كحيوانات غريبة في حديقة حيوانات اركيولوجية، داخل السياج وزراعات الأراضي شوكي.

ولد على ما يبدو برمنيدس في فترة تأسيسها، وهو ابن بيرس، من «عائلة نبيلة وثرية»، يضيف ديوجين لايرس. وربما كانت المدينة موجودة سابقاً، أما تأسيسها من قبل سكان «الاليا» فتمّ بتشييد معبد كرس المدينة؟ هذا على الأقل يستخلص مما يرويه هيرودوت في كتابه «تاريخ سيروس».

كان يصادف آنذاك في ايطاليا مهاجرون من شتى نواحي يونان آسيا،

كما تشهد على ذلك هذه الأبيات لكسينوفان: «ما هو وطنك؟ ما هو عمرك، يا بني؟ وكم كان عمرك عندما وصل «الميدي»؟» كان هؤلاء يجلبون في متاعهم اللامادي التنظير الايوني. هذا «الوسط الفقهي» يكفي لشرح التقارب العقلي بين برمنيدس واناكسيماندر؟ وشهادة الدوكسوغرافيا القائلة بأن الأول كان تلميذ الثاني لا تحتم علينا عناء انبحث عن وسيط لازالة الاختلاف الزمني، فنحن نعرف الوسيط ذاته، فوق ذلك: نعرف، في الواقع، ان بيتاغورس قد درس جزئياً الفيزياء الايونية، وكانت فرقته مشعة في صقلية وجنوبي شبه الجزيرة، بعد أن كانت قبل مزدهرة في ساموس.

هل تتلمذ برمنيدس لكسينوفان الذي قدم الى البلد في ذلك العهد، بعد أن لاقت كولوفان المصير الذي لاقته فوسي، حسبما ثبتت الدوكسوغرافيون أو غيرهم؟ سواء سلمنا أم لم نسلم بانتماء الكولوني الى مدرسة ايبي، من المدهش أن لا يكون برمنيدس، ولو مرة، من المستمعين الى المنشد الجوال، الذي كان ينثر هنا وهناك بغزارة كلمة توفر له سبيل العيش. وهكذا يتسنى لنا أن نجد لتلك الكلمة صدى في كلماته الخاصة. ولكن من الصعب حصر وجود كسينوفان في اطار تعليم مدرسة. فبشأن المدارس الفلسفية لم يكن ذلك القرن يعرف بعد، اضافة الى الفيزيولوجيين، سوى الجماعة البيتاغورية.

من المسلّم أن بيتاغورس قدم الى كروتون بين ٥٤٠ - ٥٣٠ ولكن استيطان فرقته قد يكون اقدم من ذلك، لأنه في تلك الأزمنة الصعبة كانوا قد جهّزوا في ساموس سبل التراجع. وتقدّم البيتاغورية للتلامذة برنامج حكمة رائع التكامل، كما ان قدرتها على الاغراء تعلل تأثيرها الايديولوجي العجيب، الذي سوف يمتد طيلة القرون الى كل فكر تقريباً، حتى الى

المسيحية. وعلى الرغم من الصعوبة التي نجدها في تحديد مضمون البيتاغورية بدقة قبل فيلولاوس (الذي أتى بعد برميندس)، إلا أن حصتها في فكر الإيلياي واضحة. وهذا ما يتوافق مع التقليد الدائم والقديم الذي يجعل من برميندس وزينون «تابعين لبيتاغورس»؟ ويثبت من جهة أخرى ديوجين لايرس بأن أحد البيتاغوريين واسمه امينياس قاد الأول إلى الحكمة. وهناك مؤلف معاصر، جان زفيروبولو، استطاع أن يؤكد بأن المدرسة الإيلية ليست سوى فرع منشق عن مدرسة بيتاغورس.

حقيقة، أن تحليل هذا الإطار من زاوية العقائد مهّد بالنقصان شئنا أن نكون أكثر دقة في تحديد مضمونها الأيديولوجي. في تلك الأزمنة، حيث يسهل تصدير الأناس والمتوجات، لا تحتاج الأفكار، لتسافر وتكون «في الجو»، إلى تجنيد فريق أو فرد لنشرها تحت تسمية مراقبة.

وعلاوة على ذلك يجب الأخذ بعين الاعتبار ظاهرة ثقافية جديدة، نسبية إذ ذاك، وقوية الانتشار، وهي ظهور الكتاب. الكتابة اليونانية هي ازدواجية الكلمة المعلمة في المکتوب. والحال، أن كانت الكلمة لا تنفصل عن المحدث، فالمكتوب تحت أشكال النسخ، ينفصل عن الكاتب ليتجول وحده، ويزيف لربما، وحتى ليسرق (فإن موضوع النسخة المسروقة موجود بخاصة في حوار افلاطون البرميندي)، وفي كل الأحوال، ليقراً على افراد، ويمتلك كشيء مبهم؟ كان افلاطون يحيط الكتاب في حوار «الفيدر» بما نحيط به نحن، مع الحفظ، وسائل الاعلام من حيلة.

يصل المکتوب إلى المدن التي لا تصلها الكلمة. وبدون شك، حتى ولو كلف غالياً، لأنه سوف يكلف أكثر في القرن التالي، قرن الهيمنة

الاثينية؟ ولكن ذلك الأمر ليس عائقاً، لأن اتباع «الانتلجنسيا»، رجال الفكر، هم من الطبقة المالكة. هكذا هيرقليطس المنعزل، الذي لم يدفعه قدوم «الماديين والفرس» الى مغادرة أفسس، يستطيع ان ينضم الى اطار معاصره برميندس. فكتاب هيرقليطس (التقليد يذكر له كتاباً واحداً) وصل بدون شك الى ايلي (كما سيصل فيما بعد الى أثينا، حيث سيقراه سقراط)، لأن المفسرين يجمعون على الاعتراف بوجود تصميم مناقض للهيرقليطية عند برميندس: اللاحركة الايليائية ضد حركية «الكل يجري»، و«لا يمكن السباحة مرتين في النهر ذاته».

يجدر بنا هنا، على كل حال، ان نقرب اكثر، في تطلعنا، من المواضيع والاشكاليات المشتركة عند كل هؤلاء المفكرين، بدون تمييز في المدرسة. فالفكرة البرمينيدية تشبه الدائرة الهيرقليطية بخصوص العودة الازلية، كما تتشابه قسمات الوجوه في العائلة ذاتها. انها الصنوا انتولوجي للدائرة الكوزمولوجية، والشكل الذي يجب أن يأخذه المغلق على نفسه امام الفكر الذي لا يسأل من اين ابتداء كل شيء. فمن أفسس الى ايلي، قد يكون الاختلاف فلسفياً أقل مما هو عليه سياحياً.

٣- مواضيع ومشاكل

٨- الواحد والكثرة

ان السؤال الذي يجب عليه أولاً الحديث عن الطبيعة هو ذلك المطروح حول علاقات الواحد والكثرة.

ان الفكر اليوناني، وبشكل اعم، الفكر الاندو-أوروبي، لا يسلمان بالكثرة كأمر يديهي، فكان لا بد من تربية طويلة ومضنية، للتسليم من قبل الفكر الاندو-أوروبي بالكثرة، وذلك في بعض المناطق دون سواها. ان يوجد كائنات، لا كائن واحد فقط، فهذا يثير مشكلة، لأن الكينونة واحدة: وقوة هذا الموضوع تحجب اذ ذاك عن الأبصار ما سوف يأتي من تحليل للواحد وللكينونة، ومن ضرور التفكير حول انواع تلك الأجناس وحول كثرة دلالات تلك الالفاظ. تنسب الدوكسوغرافيا بجلاء الى طالبس، اول الفيزيولوجيين، هذا الحدس للوحدة. وقويت سطوة هذا الموضوع الى درجة أن بروكلوس، مع ما اطلع عليه من تحليلات حول الموضوع، ذهب الى القول في شرحه «لبرمنيدس» افلاطون، بأنه في الزوجين (الكينونة والواحد)، يمتاز الواحد، لأن الله والواحد سيان.

ومع ذلك فالكثرة هي واقع، ويمكن اختبارها. ويصير السؤال اذن: «كيف تأتي الكثرة من الواحد؟» سواء أتى الجواب جدلية على الطريقة الافلاطونية، أم تسلسلاً استنباطياً، أم تقدماً جدلياً على الطريقة الهيغلية،

تعلم فكر الغرب التركيب او الائتلاف في الاجابة . في بساطته الصامدة ، لم يحلم الفكر السابق لسقراط بهذا الأمر . فلقد اهتم فيزيولوجيو ايدنيا ، الذين يأخذ عليهم ارسطو عدم «عنايتهم بهذه الصعوبة» بقول الواحد الذي تولد منه الكثرة اكثر من اهتمامهم بشرح هذه الولادة وسببها . فيؤكد طالس في آن واحد أن العالم واحد وان الاشياء كلها تحصل من الماء ، فتسمية العنصر الذي تخرج منه كل الاشياء وتنسج هي طريقة ، مرموقة ، لشرح علاقة الكائنات بالكينونة : انها قديرة صوفيا ، على الرغم من قناعتها الميتولوجية المفرطة . ولكنها ماثار سخرية من الناحية الوضعية ، ولذا يسمها ارسطو بالسذاجة . فهي تنحصر في اثبات ان كل الاشياء تحصل من الواحد ، ويضيف بعض الفلاسفة ، مثل اناكسيماندر وهيرقليطس ، ان الاشياء تعود اليه دورياً .

فإن كان الواحد الهيا ، وولادة الكثرة ابتعاداً عنه ، اعتبر هذا الابتعاد شراً ، بل انه الشر . فمقطع اناكسيماندر (المعتبر تلميذاً وخليفة لطاليس) الذي كثر ترداده بعد أن بعثه نيتشه ، حول ظلم الكثيرين ، الذين يحطمون الوحدة البدئية ويكفرون عن ذلك بالهدم والموت ، يكشف بشكل نموذجي واحداً من المحورين اللذين تدور حولهما وتنمو اشكالية الواحد والكثرة : اي فضيحة الكثرة . وهي فضيحة لم تجهلها كلياً اية حكمة لاحقة ، وهي لا تزال حتى ايامنا ايضاً هاجس فلسفة كالفلسفة الهيغلية (لنذكر تصوره للمأساوي القريب جداً من حدس اناكسيماندر) .

مع ذلك- وهوذا المحور الثاني- فإن الكثرة هي ايضاً مع التمزيق والانفصال ، الحدّ ، ومع الحدّ الاحاطة والشكل ، ومع الشكل الظهور والجمال .

وتفادياً لفخ التعريف، يسمي اناكسمياندر الكيان الواحد «أبيرون» اللاعحد، وتجب عناصر الميليزين الآخرين، الماء والهواء، وهي أوجه تناسخ عنه، على التسمية ذاتها. «الابرون» هو حرفياً الذي لا حد له، اذن اللاعحد، ولكون الكائنات كثيرة فهي تضع حدوداً لبعضها ويوضع حدود لذواتها تتحدد، اذ يبدأ الواحد حيث ينتهي الآخر. هذا اللاعحد هو مبدأ وعنصر الكائنات وهو نفسه لا مبدأ له، وإلا وجد حد له. لا شيء يستطيع أن يبرز زيادة عليه لينوعه مضيفاً الى كينونه بعض الكيان الذي لا يخصه.

كيف تأتي الكثرة من الواحد اللاعحد؟ ان لفظة أبيرون a-peiron، المكونة من a السلبية، تستدعي سلبيتها ذاتها تأملاً حول الحد. هذا التأمل، أعفى الفيزيولوجيون ذواتهم منه، بينما ارسطو يمدح بشأنه اناكساغوراس. ان «النوس nous» العقل الاناكساغوري هو المبدأ الآخر، ذاك الذي، بإدخاله الحد في المزيج البدئي (تناسخ جديد عن الأبيرون) حيث الاشياء كلها هي غير مميزة وغير ظاهرة، يُبرز «كوزموساً» عالماً، عالم كائنات مجهزة بشكل وباسم، قابلة للادراك بنظرة من الذكاء. ان الكثرة، لاشتراكها مع الشكل، تمجابه هكذا شر التمزق والفصل مع صلاح الشكل العقلي، وبالعكس فاللاعحد، الذي لم يتقبل بعد الحد، الرسم، النور، يصير في لانهجته، المظلمة، موضوع رعب مقدس. ان هذه الثنائية في القيمة الاساسية، عبر عنها وحللها نيتشه بشكل عبقرى، في كتابه «ولادة المأساة» بالمجابهة التي أقامها بين «الابوليني» و «الديونيزي».

ثنائية في القيمة لا حل لها، قبل كل ثنائية في القيمة حقيقية. فبوضع حد «للأبيرون» حسب الامتداد، تستدعي الكثرة المنتجة للشكل «الأبيرون» الآخر حسب العدد، الذي يعيد بشكل ما الى الأول. انه لكثير

الدلالة كيف ان المدرسة البيتاغورية تساوي الأبيرون والثنائية . اذ لا حدود لتكاثر الكثيرين حيث لا يبقى الواحد وحيداً ، اذ يحطم الشكل بلا نهاية ، لا محدد الفضاء اللامشكل ، ويقسم انقطاع الكائنات اتصال الكينونة ، ومن جهة اخرى ان الاشكال التي تتوالد باضافة اعداد متوالية انطلاقاً من الزوج هي اشكال غير كاملة ، مربعة ، تعيد الشكل ضد الشكل . لا محدود مفترس ، هذا هو جزء الخطيئة الاناكسيماندرية ، خطيئة فصل «اللامحدد» الأم عن الآخر.

ان مشكلة الواحد والكثرة تصبح اذن عقلنة الكثرة ، جعل الكثرة موضوع تفكير ، بريئة من الظلم كما من اللاكينونة . ان الاعداد البيتاغورية ، الشبيهة بقدرتها التكوينية مع «النوس» العقل الاناكساغوري ، لأنها مثله منتجة للشكل ، المترجم مباشرة الى لغة هندسية ، تعوض بتوليدها المنتظم جيداً عن التعدد العشوائي ، بفضل لعبة المساواة ، التي يحكمها الواحد والمفرد ، مع التباين الذي يحكمه المثني والزوج . وهذا ما سوف يسمح للنظرية الافلاطونية في «الفيليب» بأن تميز بين الكثرة المتحضرة ، الخاضعة لشرائع الانسجام التي يقدمها العقل للعقل ، والكثرة الفوضوية الثائرة على العدد ، حيث نلاقي من جديد «الأبيرون» . بهذا الشكل اخذت الجدلية الافلاطونية عن علم الاعداد ما يصون حصّة الواحد في الكثرة ، مبعدة التجربة الايليائية . وسوف يتابع افلوطين هذا السياق . ان الكثرة المتدرجة هي شكل ، انها سليمة ، ويعتقدون أنهم بهذا القول يخلصون حصّة الواحد بينما يفتحون لربما في القلعة البرمنيذية ثغرة تؤدي الى انكسارها .

بتطبيق حدس الكرة الكونية (اسهام بيتاغوري آخر) على الكينونة ، وجد برمنيذس وسيلة لمصالحة واحد الفيزيولوجيين العريق مع الشكل ،

بدون أن يقوم بتنازلات للكثرة. لأن هذه الحكمة محدس (وهذا هو جانبها الديونيزي) أنه لا يمكن اعطاء الكثرة حصتها الصحيحة، فمها وهب لها في البدء، سوف تأخذ كل شيء، والراعي الذي التزم ولو قليلاً في طريق التسليمات لن يتأخر عن رؤية كيف انه ادخل الذئب الى الحظيرة. من جهة أخرى، لعشقها الرسم، والنور والعقلي، فانها تستنكر (هذا جانبها الابوليبي) البحث عن الواحد من جانب الظلمة اللاحودة، فتكل حراسته الى الفكر، الموضوع في مساواة مع الكينونة. ان اثبات كروية الكينونة في الشيد، يشبع الحاجة الى فصل الشكل والكثرة، ليستطيع الواحد، مع بقائه واحداً، ان يشع في نور العقل.

B- الكينونة والصيرورة

ان السؤال الثاني الذي يجيب عليه الحديث عن الطبيعة هو حول علاقات الكينونة والصيرورة. ان وضوح الكثرة مرتبط بوضوح التغير، ولأن الانتولوجيا الاليتية ترفض الاولى فهي ترفض ايضاً التغير وبشكل جذري.

مع ذلك، ان اثبات وحدة الكينونة لا تمجر حتماً الى لا حركتها. ان عناصر الفيزيولوجيين هي في حركة أبدية، انها متحركة وغير فاسدة معاً، لا متغيرة ومع ذلك مولدة كل تطوير الاليتيون وحدهم يشون ان الكل هو لا متحرك. ان هذا الاثبات بالذات هو ما يحول، حسب ارسطو، دون أن يتكلم برميندس «كفيزيائي» عن الطبيعة، ويضعه على انفراد. وكان افلاطون قد شهد ايضاً على هذه العزلة: «لا شيء يكون دائماً، انه يصير دائماً». هو ذا نقطة الالتقاء التي يصل اليها كل الحكماء بالتتابع، ما عدا

برميندس، بحركة جماعية: بروتاغوراس، هيرقليطس وامبدوكليس، ومن الشعراء، قسم كل من نوعي القصيدة، عن الهزلية ابشارم، وعن المأساة «هوميروس».

كل الحكماء وبالتابع... لنكن مع ذلك على حذر معتبرين ان ما يسمونه حركته، مضادة للحركة الايليائية، لا يمت بأية صلة الى ظواهرية الصيرورة الصبرف، اقله عند من هم «فلاسفة». فصيرورة كل الاشياء (Panta) لا تمَلْ تستند على الكينونة كاستناد «الطرة والنقشة». عند امبدوكليس ان نشيد الصيرورة:

«لا نهاية لهذا التغير اللامقطع،
فتارة تعاد كل الاشياء بصداقة الى الواحد،
وتارة يقسم التنافر بالحقد كل الاشياء ويحجرها».
يجد جواباً في هذه الأبيات الأخرى ذي اللون البرميندي::

«ما لا يوجد اطلاقاً، مستحيل ان يحصل شيء،
وان يستطيع ما يكون ان يزول، هذا لم يحصل قط ولم
يسمع ابداً...
ما قد يستطيع اغاء الكل، أي شيء هو ومن اين يحصل؟.
وكيف يستطيع الكل أن يزول اذ لا تنقصه ابداً العناصر؟.
انها متساوية مع ذاتها، يعبر الواحد منها في الأخرى،
جريان يولد فيه المختلف ومع ذلك شبيه ابداً ويدون هدنة
استراحة».

لا شك بان الاغريجاتي، وهو مفكر انتقائي، قد استقرض من

الايلياتية فكرة «الحديث المزدوج». ولكن هيرقليطس، الذي يعاصر بوميندس ويخاصمه، لا يفكر بطريقة أخرى. ان الاضداد المتجابهة، التي ينتج عن صراعها الانسجام، هي بالنسبة الى هيرقليطس اشكال للنار العقلية الوحيدة التي «لا تغيب ابداً»؟ وعودتها الازلية ليست اعادة سلسلة احداث بل هي حصة الذات في لعبة الذات والآخر.

ان يقين هؤلاء المفكرين بشأن مساواة كل الأشياء العميقة عبر الظهور- الغروب يتضاد بدون شك مع تفكير العامة. هذه قضية بالمعنى الارسطي، فرأي الفيلسوف معاكس دائماً للرأي الشائع. ولكن هذه «القضية» لا تثير مجابهة بين المدارس، لأنها مشتركة، انها تفاهة حكمة قبض لفكر-نائر وحده أن يعارضها يوم ذاك، والحكمة ليست فكراً نائراً. حركية أو لا حركية، اختيار احد الامرين يضع مسبقاً زوجي التضاد الكينونة- الصيرورة. ان مؤيدي اي من هذين الموقفين لن يستطيع حلّ التناقض إلا بنوع من المساواة التصوفية بين الطرفين، وليس بإزالتهما الجدلية في وحدة هي أعلى مستوى، لا يمكن التفكير بها في هذا الاطار. ان قولاً مثل «تيتات» يظهر ذلك بكل وضوح: ليست الصيرورة هنا مصالحة، «مألفة» الكينونة واللاكينونة، بل هي تناسخ عن اللاكينونة. فماذا تعني اذ ذاك العزلة البرمنيذية واللاحركية الايلياتية؟

بما انها تسلم بأن الكثرة تولد انطلاقةً من الواحد لتعود اليه، ان كوزمولوجيا تبدل الاشكال تسلم بأن الصيرورة- آخر تولد انطلاقةً من الكيان- المتساوي مع ذاته لتعود اليه، ازليا. وهيرقليطس نفسه لا يقول مثل افلاطون: «لا شيء يكون دائماً، انه يصير دائماً»، ولكن: «ننزل ولا ننزل في الانهر ذاتها، نحن نكون ولا نكون»؟ وايضاً: «الواحد الذي هو وحده حكيم يريد ولا يريد أن

يسمى باسم جوتر». يجب اذن تحويل اداة الفصل الافلاطونية الى اداة وصل : كل شيء يكون وصير. والحال ان اداة الوصل هذه تغطي بدقة صفحتي كتاب برميندس، النشيد ذي الدرقتين حيث الدرقة الثانية تسلم بالصيرورة مع الكثرة بينما ترفض الأولى كل ذلك.

ان مؤيدي الحركة ومؤيدي اللاتحرك، يسلمون في النهاية بالكينونة الصيرورة، فلا الحركيون ينكرون الكينونة، ولا اللاحركيون ينكرون الصيرورة. ولكنهم يتجابهون حول وزن الحقيقة، ووعد العلم الموضوعين في كل من الطرفين. قضية تطلع ان الانتولوجيا لا تجهل المختلف، ولكن مشروعا يقضي بالتطلع من جانب «التداوت». ولا تجهل الكوزمولوجيا «التداوت»، ولكن مشروعا يتطلع ويجب أن يتطلع نحو المختلف، ان لم يكن المبدأ مبدأ الا بالنسبة الى ما يحصل عنه. فتضطر اذن الى الحديث عن تبديل الاشكال الظاهرة، ويصح اتهامها بالاهمال إن كانت اكثر انشغالا بالمبدأ ذاته مما بالشرح التفصيلي للاشياء المتشعبة منه، عندما يصدف لها أن تقف أيضاً أقرب ما يكون من الاهتمام الانتولوجي الذي اعطاها النور.

ولكن اخذ ظواهر تبديل الاشكال بجدية يقتضي تحليل الحركة-تغيير، ولادة، نمو، وفساد-التي تدخل في لعبة الصيرورة. وكيف تحليلها ان لم نرفيها صورة أو نتيجة لحركة بدون تغيير، أزلية وإلهية، مرسومة في الكينونة ذاتها؟ هكذا ينهج الفيزيولوجيون، وفق حدس مشترك في الفكر العريق. اما انتولوجيا الايليانيين فقد استطاعت وحدها التجرؤ على إهمال هذا الحدس، وتجريد كرة الكينونة سواء من التحريك اللازمي الذي يقيم في المبدأ (عند اناكسيماندر مثلاً، فصل الأضداد الذي تحصل عنه القسمة) أم من الانتقال الدائري الجليل الذي حمل الى اكرام الاجسام السماوية بمثابة أجسام إلهية. ان الكينونة هي بالنسبة اليهم لامتحركة لأنها تكون.

C - الكينونة والظهور

بين الحركيين واللاحركيين، المعارضة هي في النهاية على صعيد ابيستمولوجي «علمي». لمشاريع مختلفة هنالك طرق معرفة مختلفة : للأنتولوجيا «الثيورين» Theorein التنظير، تطلع التأمل الخالص، للكوزمولوجيا فقه يَمَرُّ بالمعطيات الحسية، بالصيرورة لإدراك الكينونة، بالكثرة لإدراك الواحد، بالكائنات لإدراك الكينونة-واحدة. ان صيغة الكوزمولوجيا هي مسكوبة في حكم مختصر لهيرقليطس: «احترم فوق كل شيء ما يمكن رؤيته، سماعه، ودرسه»، وصيغة الانتولوجيا في الإرث الأكثر استطراداً الذي اعطته الإلهة في المقطع السابع لبرمنيدس:

لا تدع العادة الخبيثة تجرك عنوة نحو ذلك الطريق، طريق العين التي لا ترى قط، والاذن المليئة بالضجة، واللسان، بل أحكم بحديث العقل بشأن الحجة موضوع الجدال المعبر عنها في قولي.

ان الكائنات التي يَمَرُّ فيها الذكاء لإدراك «الكينونة-الواحدة» هي مظاهر عنها، «الظواهر». فالظاهرة (الفينومين Phenomene) هي ما يظهر، عكس ما يبقى غائباً أو مخفياً، لعدم ظهوره. ان المبدأ أو العناصر عند الفيزيولوجيين هي غائبة أو مخفية، في الظلمات اللاحدة الحالية من الشكل والاسم، هي غائبة أو مخفية خارج الكثرة «Panta»، الأشياء التي تحصل عنها وتعطيها النور. فالكوزمولوجيا هي علم انتشار الظواهر حيث يمتاز ما هو غير ظاهر، وينكشف، لظاهر هو ظهور الكينونة، وكلاهما متساويان كما هما، في اطار روجي آخر، الله وكلمته.

نحتاج، لاثارة الظن حول هذه المساواة، الى احتقار ارسطرطي للآراء

العامة نجده، انطلاقاً من هيرقليطس، يسيطر على الحكمة والفلسفة ويسوغ مهمتهما. تسكن العامة كالفيلسوف، بين غزارة الكائنات الكاشفة، ولكن هذه الكائنات لا تنكشف للعامة في كينونتها. انها لا تظهر شيئاً للعين العمياء والأذن الصماء، فهي ليست «ظواهر»، بل مشهد يخلو من المعنى وهو أليم. هكذا، حسب أمبدوكليس، يسمي الناس ولادة وموتاً تاعساً تركيب كل الأشياء وانفصالها أمام الأغبياء. فالحقيقة، وهي أصلاً انكشاف، لا تجد مقرأً عند السواد الأعظم من الناس، بل عند الحكيم، الانسان الذي-يعرف. من ثم، يتحوّل اختفاء الكينونة الى اختباء (نجد لفظة اختباء Kryptein عند هيرقليطس) فليس اللاظاهر ما لا يظهر فحسب، بل هو ايضاً ما يتوارى عن عيننا حتى في الظهور. وهكذا تزدوج الظاهرة بدورها، لأنه الى جانب الظهور حيث تتبدى الكينونة وتصير حاضرة في ظهورها (هكذا نقول)، ظهر على النافذة)، هنالك ظهور تبقى فيه الكينونة مقننة، وتناقض الظهور كالضد، فتتحوّل الظاهرة اذ ذاك الى موضوع ارتياب، الى واجهة مسرح تقع خلفه الحقيقة. فلا تبصر العامة إلا المسرح، أما الحكيم فيسلط نظره على الجانبين.

هل نسمي الظاهرة بهذا الاسم اذا اعتبرناها في ناحيتها الأخاذة؟ يستخدم افلاطون للدلالة عليها في هذا الحال الفاظاً لم يستخدمها برمنيدس مثل «Phainenesthai و Phainomenon». ان النشيد يضع مقابل «الايون»، الكائن المعترف في كينونته، «الدوكونت» dokounta أي الشبهات. لهذه اللفظة، في اليونانية كما في الفرنسية، لون الوهم، ويقف الوهم في مفهومنا من جانب الخدعة. وبما أنه من ناحية اخرى في المقطع السابع يولي برمنيدس العقل وحده المعرفة حسب الحقيقة، يمكن من زاوية افلاطونية تحويل تضاد «الدوكونت» و «الأيون» الى الفصل الافلاطوني بين الظهور والكينونة. وهذا ما فعله نيتشه

الذي يرى في «مظاهر» النشيد مشهداً لكثرة متغيرة تعطي خدعة الحواس للاكينونتها كينونة وهمية. انما لفهم الأمور على هذا النحو، يجب أن ننسى ان الالهة نفسها تنطق بحديث الرأي، مقدّمة دعمها للبسط الكوزمولوجي ومتوخية تحويل التلميذ عنه وتثقيفه في الوقت ذاته. على كل حال، هنالك بلا شك عدم اتفاق زمني في تفسير كهذا.

متى اذن، في الواقع، فكّرت الحكمة السابقة لسقراط في اعطاء التمييز بين الحسي والعقلي الدلالة التي سوف تأخذها المعارضة الافلاطونية، أي لأهلية الحسيّ الانتولوجية والابسيمولوجية معاً؟ فالمعقول هو، بالنسبة اليها، ما يعرف الذكاء، عكس الحواس المتروكة لذاتها، ادراكه من الحسيّ. لا يوجد واقعان: للأشياء واجهة وخلفية، فإن كانت الواجهة ظهوراً، لا يجوز حتى القول ان الحقيقة هي الخلفية: فليست المعرفة عبوراً الى خلف المسرح، بل هي القدرة على رؤية الواجهة والخلفية معاً. ان الحكيم كالعامّة يتطلع الى الاشياء ذاتها ليراها بشكل آخر. هكذا يعرف، حسب امبدوكليس، ان ما تسميه الشفاء الجاهلة ولادة وموتاً هو في الحقيقة تجميع أو تفكيك العناصر.

كان افلاطون اول من وعى ازدواجية العالم، لا حسب الواجهة والخلفية، بل حسب العلوي والسفلي، واعطى لفيلسوفه الإقامة في العالم العلوي، المثالي، اللاجسدي، تاركاً السفلي للعامّة. ان الجرح المفروض من ثمّ على الحكمة بدا على المدى البعيد مميتاً. فبالنسبة الى المفكرين السابقين، لا يوجد إلا مقر واحد، ولا يمكن تصوّر امكانية اقامة مسكن للحكمة في مكان آخر، فكل من الانسان الذي يعرف والعامّة يسكن العالم ذاته، هذا العالم. فلا حاجة اذن الى «تخليص الظواهر».. وهذا ما لم يستطع فعله افلاطون بدون أن يبطل الظواهر. بل الى الحفاظ على قيمة المظاهر كظواهر، كتبدّيات للكينونة. ليست الصعوبة

انتولوجية بل ابستمولوجية ، لأن «درس الطبيعة في تفصيلها» ، كما يقول نيتشه ، هو الدخول في اللعبة الكوزمولوجية ، وان لم تكن هذه لعبة الكذب ، فهي أقله لعبة الخطر : «الذكونتا : الشبهات» هي الظهور حيث يبقى الوهم مهدداً .

D - الكينونة واللاكينونة

ان مجابهة الكينونة بالظهور او الصيرورة ، والكينونة الواحدة بالكثرة ، هي نوعاً ما انكار الكينونة واثبات للاكينونة ، لأنه مع الاختلاف يتأتى السلبي .

لم ينتبه الفكر لهذا الأمر تلقائياً . فكانت حكمة الفيزيولوجيين تطلب من العنصر الكيان الاول انتولوجيا والسالم من اية سلبية ، وهو يتجاوب مع الوصف الهيجلي للكيان الصرف : «لا يتساوى إلا مع ذاته بدون أن يكون لا متساوياً مع شيء آخر . انه منزه عن كل اختلاف سواء بالاتصال مع داخله أم بالاتصال مع خارجه» ، ولكن لا تحديده ، بدل أن يعني ، كما في الجدلية الهيجلية ، «الفراغ الصرف» وتساوي الكيان والعدم الخالصين ، فهو يعني بالعكس امتلاء الكينونة بدون نقص ولا عيب . ان الانتولوجيا الايليائية التي لا تطرح مشكلة المبدأ ، تمثل هذا الامتلاء في الشكل الكامل المعبر عنه رمزياً بالكرة .

ان هذه الانتولوجيا هي في موقع قوة لأنها لا تجعل من «الكينونة - الواحدة» مبدأ ، بل تكفي بالامتلاء وتكرر اللاكينونة . ولكن الكوزمولوجيا تضطر الى مجابهة الاختلاف والسلبي ، ان لم يكن المبدأ مبدأ إلا بالاتصال مع ما يحصل عنه ، ويضع هكذا الغيرية التي تنفيه .

ما أن سقطت الكينونة الرتبية في الاختلاف حتى حضرت اللاكينونة في اشكالها المتنوعة . فالكثرة تفترضها ، لأن الحد يعني لا - كينونة المحدد ، الذي ينتهي هنا ويتصل بشيء آخر ، فالكثيرون يبرزون هكذا عدم مساواتهم مع

الكل ويحملون معهم افكاراً للكيان . وكذلك، تدرك الصيرورة كسليبي الكينونة، لأنها تعني تبعراً وتفككاً . وعندما يقول هيرقليطس «نكون ولا نكون» فهو يعني لا كينونة الكيان الذي يصير، اللامتساوي هو ايضاً مع الكل . ان الاشتباك العام الدوري يهدف الى ترميم بناء الكيان في امتلائه، باعادته الى النار الوحيدة ما يأتي منها ويتعد عنها بتبديل الاشكال، لذلك، حسب هيرقليطس، الناري فاقه وشيع، فاقه لكونها ترتيب أشياء الكون، وشيع لكونها اشتعال عام «يقضي» على كل الاشياء .

ان اللاكينونة هي لعبة الظهور مع الكينونة، ولكنها لعبة حقيقية . وفي التنبؤي، لا تسلم الكينونة ذاتها إلا بعد ان ترضى بالتخلي عن نقاوتها التي لا وجه لها ولا اسم، الى درجة ان العين العمياء، والاذن الصماء، والرأس الغبي، كلها تقع في الفخ وتصير العوبة الوهم .

كل الاشياء تكون ولا تكون، ولكن الكينونة كائنة، فهي اذن من ناحية كائنة، ومن ناحية أخرى لا كائنة، واللاكينونة هي ضرورية . ذلك هو الاثبات المزدوج الذي يحوله جزم برمينيلس الانتولوجي الى اختيار متعجرف لأحد الطرفين .

ولكن سنساق الى التساؤل عما يعطيه هذا الاختيار الايليائي لللاكينونة من قوة خارقة بوجه عام . يمكن القول ان ذرية المفكرين الاوائل اليونانيين الفلسفية ابدت نفوراً من مفهوم العدم، كما لو أنه «فكرة جنة»، وأندفعت من ثم بغيرة نحو إزالة أو تحلية اللا في اللاكينونة . بلا شك، عندما يولد المختلف من كينونة المبدأ الرتيب، فالكيان آخر لهذا المختلف هو كيان غير الكينونة، اذن لا - كينونة . ولكن اسرع الفكر الى ازاحة النفي لانزاله على غير الكينونة .

وهذا ما يظهره بشكل غودجي التفكير الافلاطوني في السفسطائي . فهو يعطي عن سلمي الكينونة ترجمة سليمة تماماً ، اذ يساويه بالكيان-آخر ، ويرفع هذه الأخيرة المطمئنة ، الموجودة ، الى مصف الصور الاولى او انواع الكيان ، ويقول آخر فهو لا يعني أي ثقب في الكينونة :

«عندما نقول اللا- كينونة ، نحن لا نقول ، على ما يبدو ، شيئاً ضد الكينونة ، بل شيئاً آخر فقط . . . اذن ، عندما يقال ان النفي يعني مناقضة ، فنحن لا نوافق على ذلك ، بل نوافق على هذا فقط : ان «اللا» الموضوعه سابقه للأسماء ، أو بالأحرى للأشياء التي تعطى لها الاسماء اللاحقة للنفي ، تدل على شيء آخر . . . يجب اذن ، ضرورة ، أن توجد كينونة للكينونة» .

ان الحدلي ، حسب افلاطون ، لا يفعل هنا سوى ايضاح الرفض البديهي للعدم . قبله ، كانت الكوزمولوجيا قد بدأت بإبعاد «ضد الكيان» معبرة عن الكينونة واللاكينونة بلفظة «عناصر» : فكانت تارة تساوي الكينونة مع العنصر الاكثر نبلاً ، الذي تتجه صوبه الولادة ، واللاكينونة مع العنصر الاقل نبلاً ، الذي يتجه صوبه الهرم ؟ وتارة بشكل اكثر تجريداً ، كانت تساوي الكينونة مع الامتلاء واللاكينونة مع الفراغ ، كما يظهر ذلك «الدريون» القدماء . وليس للتفكير المنطقي ، من جانبه ، النظر في نفي مطلق ، بل ان النفي الذي يعني به هو نسبي كلياً ، وسوف نرى ارسطو ، في برهنته ضد الذين ينكرون مبدأ اللاتناقض ، ينسب الكينونة واللاكينونة الى أي نعت . وفيما بعد سيكتفي التصوف السلمي ببحث سطحي عن مفهوم العدم . أما الفلسفة المنحدرة من العقائدية المسيحية ، فسوف تسمي بهذا الاسم ، كما يلاحظ عند ديكرات ، نقص الكمال . وعلى الرغم من برغسن ومن النقد الشهير في كتابه «التطور الخلاق» ، فإنه لا عدم في كل ذلك اطلاقاً ، ان شئنا أن نعني بهذه الكلمة النفي

النازل بصورة مطلقة على الكينونة بذاتها، فلا عدم البتة بل لا- كينونة بدون لا، مغلفة كلها، ومدعومة، ومقلدة بالكينونة. لربما يجب الذهاب الى هيغل لرؤية العدم قادماً من جديد الى الفلسفة إنما ليزول بسرعة بالحركة الجدلية، ومن جديد ليتترك المكان للكينونة محددة بنوعانه، فوق لجة الاجيال حيث دفن الفكر الا، قد يكون هيدغر المجيب على برميندس، إنما في اطار آخر ينبد الاختيار . alternative

في الاختيار البرميندي، ينزل النفي بصورة مطلقة على الكينونة بذاتها. فاللاكينونة بدون لا لا تنطوي على ما يدفع الى المغامرة في نقاش بمستوى ذاك الذي يسوغه، في النشيد، الإلحاح على رفض «اللاشيء» اللامألوف في المقطع السادس. إذ أمانقلت، أوبالأحرى أعيدت، الى المجال الانتولوجي، فإن تضاد الكينونة واللاكينونة تكتسب أوبالأحرى تستعيد معنى يظهر أمامه كل نفي آخر ماثعاً وعابراً. لاستعمال الذين يحبون الابحاث عن أبوة في تاريخ الافكار، يمكن المغامرة بالقول: ان برميندس هو اب العدم.

II- الكينونة والتفكير

ستسوّغ هذه الأبوة، في السفسطائي، قتل الاب الشهير الذي اقترفه غريب ايلي، هذا الشخص العجيب الذي يجرؤ افلاطون على نسبته «الى نادي تلامذة برميندس وزينون».

يعتبر في الواقع السفسطائي اننا اذا سلمنا بالمفاهيم البرمينديّة للكينونة واللاكينونة، فلا خلاص «للوغس»، للعقل. فالعقل إذ يرتبط من جانب مع الاشياء، كعلتها، ومن الآخر مع الانسان، كلغة، حديث الفكر ومحاكمة الكينونة، يريد وفقاً لمزاجه تقسيم وتكثير الكينونة في اجناس واشكال، هو

«مزيجها المتبادل». فمن يعرف قواعد هذا المزيج هو الجدلي الذي يعرف عنه «الفيدر»: «الانسان المؤهل للكلام وللتفكير». فحيث تتوقف قدرته، يتوقف ايضاً العلم، ومعرفة العقل والفكر: فواء الجدلية، هناك فن «اللوش» (العقل)، مجال «الألوغن»، اللامعقول، - المحروم من الحديث، العمق المظلم، ما لا شكل له في الحقيقة ولا تعبير عنه، الذي يلمح عنه «التيئات» منوهاً عن «الأبيرون» apeiron. ان قتل «الاب» برمنيدس هو اذن متمم باسم الجدلية، لأن الحوارات الافلاطونية الاخيرة تعتبر كينونة برمنيدس اذى من كل لوغس «عقل»، تلك الكينونة الواحدة المتساوية والتي تستبعد كل اختلاف تستطيع أن تأوي اليه اللا-كينونة. وبفعل هذا، يوضح لنا النقد الافلاطوني زوجي مفاهيم جديدين جوهرياً في كل هذه الاشكالية، الكينونة والتفكير، مع وسيط ثالث بين الاثنين: اللغة.

ليس من السهل وضع «قصد تاريخ» هذا الثالث، البالغ الأهمية أيديولوجياً. ان الفيزيولوجيين الاوائل، لاهتمامهم بتخليص الكينونة في كثرة الكائنات وحركتها، يلزمون الصمت حول الفكر واللغة.

هنالك مقطع دوكسوغرافي من ايتيوس ينسب الى طاليس ثنائية الرطب البدائي والعقل الإلهي الذي، بولوجه الى هذه «المادة» وإحيائه اياها، يصنع كل الاشياء من الماء، ان هذه الثنائية تسلم بوجود تناقض مبادئ غير متساوية، داخل الواحد البدئي ذاته، حيث يمكن أن نستكشف مسبقاً زوجي الكينونة الصرف والفكر. ولكن هذه الشهادة الرئيسية، المنعزلة للأسف، لم تلقى صدى، على ما يبدو، في دوكسوغرافيا الخلفاء المباشرين؟ انها غائبة بخاصة عن دوكسوغرافيا اناكسيماندر، حيث الحركة الازلية التي تفصل الاضداد لا تتصل بعقل.

على كل حال ، يجهل هذان الزوجان الطاليسيان الوساطة ، وبالتالي ، فإن كلمات اللغة (Logos . Legcin) لا ترد في معجم طاليس . ان الاهتمام الكوزموغوني والكوزمولوجي وحده يلعب هنا في بساطته الاولى : انه يعني بشرح كيف ابتداء كل شيء ويستمر في الحدوث ، فلا يتدخل العقل إلا كمبدأ محرك وفاصل ، لا كقول ومكان الظهور . فالقول ولفظه هما نوعاً ما غائبان مرتين . انهما غائبان مرة اولى بين الكينونة الصرف واللامميّزة وتنوع كل الاشياء الموجودة ، انهما غائبان عن تلك الفسحة حيث يقوم الحديث بعبور عقلي من الكائن الى الاشياء . انهما غائبان مرة ثانية بين العقل الذي يحرك ويفصل والعقل الذي يتأمل الكينونة في ظاهراتها ، اذ يقوم الحديث بالعبور من الظلمات الى النور ، من اللاشكل واللامعبر عنه الى ماله شكل وفعل في إنارة العقل . هكذا لا يفصح عن عقل الله كفكرة ، كأن هذا «النوس» العقل لا «نوسيس» فكرة عنده . بنوع أنه بين العقل وفكرة البشر ، بين هذا «النوس» العقل وأفكارهم ، لا تظهر الصلة بعد ، فلا يعار أي انتباه للمعرفة في وظيفتها الإلهية ، لأنه لا يمكن تصور وظيفة كهذه بدون تصوّر كلمة وسيطة ، حيث يلتئم «لوغوس» الاشياء و «لوغوس» الاشياء المفكّرة ، كما في سفع مزدوج لحديث وحيد .

اول ظهور للثالث يحصل عند هيرقليطس . لغياب «الليغين» و «اللّوغس» يتبع فجأة غنى احكام يدلّ على تحليل مشغوف بالعلاقة بين الكينونة والتفكير .

الكينونة الصرف ، هي الكل ، واحدة ، لا تتجزأ ، لا تولد ، ولا تموت ، تستكشفها الحكمة وتعترف بها . ولكن الكل هو ايضاً قابل للتجزئة ، مولود ومائت ، لأنه ، لكونه لا يسكن في النقاوة اللاملفوظة والمخفية للكينونة اللامحددة ، بل يتبدى ، فهو يملك «لوغس» عقلاً ازلياً حيث يقول ذاته : حديثاً ،

أي عبوراً عاقلاً، «يحكم» كل الأشياء، لكونه ترتيب كل الأشياء. هذا العقل هو فكرة، لذلك يقيم في النفس. هكذا يكون الواقع الانساني مسؤولاً عن العقل بالتفكير؟ لأنه بهذا التفكير، المشترك بين الكل، يتصل به كل الناس. وان حدث ان جهل اكثرهم هذا الاتصال وعاشوا خارج الحكمة، فلأنهم غير امناء في حراسة الكينونة، لعدم قدرتهم على الحفاظ على كلمتهم في سمو الكلمة الازلية، ولتحويلهم القول الى ثرثرة والتفكير الى فكرة شخصية وفردية. بنوع أنه يطبق على هؤلاء الحراس غير الامناء المثل القائل: مع أنهم حاضرون فهم غائبون.

نلاقي الثالث كينونة- فكر- لوغوس عند برميندس، بشكل اكثر وضوحاً ايضاً ان امكن: فلن تجد ابداً التفكير بدون الكائن الذي فيه يظهر التفكير بالكلمة. ونجد في النشيد صدى للحضرة الغائبة التي يتكلم عنها مثل هيرقليطس، عندما تأمر الالهة التلميذ بأن يحفظ بثبات حاضراً بالفكر ما هو غائب. ما هو غائب، هنا، هو لنقص الفكر غير الأمين، كينونة الكائنات حيث تقول الكينونة ذاتها. ان غياب الحراس يصنع غياب الكينونة، اذ يترك الظاهرة تنحدر الى شبهة. من هيرقليطس الى برميندس، الاختلاف هو فقط ان جزم الايلات الانتولوجي، لحفظ الثالث في وحدة غير منقسمة، يعلن عن مساواة القول والفكر من ناحية، والفكر والكينونة من ناحية اخرى. انها متساوية، ولكنها ليست متمزجة ومختلطة كما في حدس الفيزيولوجيين القديم، لأن لكل منها اسمه الخاص.

النص

١- النشيد

I

ان الخيل التي انطلقت بي، قادتني الى حيث يتوق قلبي،
 لأنها قادتني على طريق الألوهة الغزيرة النطق،
 التي تمر في كل المدن وتنقل المائت الذي يعرف.
 نقلتني على هذه الطريق، لأنه عليها انطلقت بي الخيل الحكيمة
 جارة عربي، بينما كانت العذارى تدلني على السيل.
 وكان المحور المشتعل داخل العجلتين يطلق صوت الزمارة المزجر،
 - وكانت العجلتان الدائرتان تضغطان عليه
 من الجانبين- عندما بنات الشمس،
 بعد أن تركن وراءهن مساكن الليل،
 حشثن سباقنا نحو النور، ملقيات الحجب بإيديهن الى وراء رؤوسهن.
 هنالك الابواب الموصلة الى سبل الليل والنهار،
 تثبتها أسكفة من فوق، وفي الاسفل عتبة من حجر،
 تفتح على الأثير، تزينا أطر جبارة،
 وتحفظ العدالة الصارمة مفاتيحها المزدوجة الاتجاه.
 والعذارى المرشدات، يحدثنهن العذب،
 بسرعة لسان العقل، ويتطاير الابواب

أحدثت بين قوائمها فتحة جبارة، وادارت
 بدورها الرزات المزينة بالنحاس في أثقابها
 المركزة والمشدودة بقوة . اذن عبر هذه الابواب
 قدماً على الطريق الكبرى، تقود العذارى العربية والخيـل .
 وأكرمت الآلهة وفادتي، وأخذت بيدها
 يدي اليمنى، ونطقت بهذه الكلمات وهي متجهة اليّ:
 أيها الشاب، صديق القائدات الخالدات،
 اليك، أنت الذي بفضل الخيل المنطلقة بك وصلت الى مسكننا،
 سلام، لأنه ليس مصيراً مشؤوماً البتة هذا الذي دفعك الى عبور
 هذه الطريق- انها خارج مسالك الناس-،
 بل هي الشريعة الالهية والعدالة . فيجب اذن ان تتطلع الى كل شيء،
 الى قلب الحقيقة، اللامتزعزعة، ذي الوجه الجميل،
 وإلى آراء المائتين، حيث لا توجد حقيقة تدفع الى اليقين،
 ومع ذلك سوف تعلم ايضاً كيف يجب على الظواهر
 ان تكون ما يمتد بكل جدارة عبر كل الاشياء .

II

هياً بنا أذن، سأقول لك، أما أنت فاسمع واحفظ كلمتي،
 عن تصوّر طريقيّ الوحيدتين في البحث:
 الواحدة، بموجبها يكون ولا يمكن أن لا يكون
 هي طريق الاقناع، لأنها تتبع الحقيقة،
 الأخرى، بموجبها لا يكون واللا- كينونة ضرورية،
 هذه الطريق، أقول لك، هي سبيل الجهل التام،

لان اللاكائن، لن تستطيع معرفته. هذا مستحيل-
ولا الافصاح عنه.

III

الفكر والكيونة متساويان.

IV

الكيونة الغائبة، تأمل فيها مع ذلك ككيونة حاضرة بتأكيد في العقل.
لأنها لن تفصل الكائن عن عذاته للكائن،
لا ببشرة شاملة حسب ترتيب العالم،
ولا بتجميع.

V

سواء عندي من اين ابتدئ،
لأنني من جديد سأعود اليه بالذات.

VI

يجب قول وتفكير كائن الكيونة: في الواقع انه كيان،
فالعدم بالعكس لا يكون: هذا ما احثك على حفظه في ذهنك
ان لا أحيد بك عن طريق البحث الاولى هذه،
ثم فيما بعد عن تلك التي فيها الماترون الذين لا يعرفون شيئاً
يخلقون أوهامهم، الرؤوس المزوجة: لأن نقص الامدادات هو
الذي، في قلبهم، يميل بعقلهم التائه. انهم مندفعون،
عميان وصم معاً، معتهون، اناس بلا قرار

يدعون ان الكينونة واللاكينونة متساويتان
ولا متساويتان: مسلکهم کلهم دهليز.

VII

لن يحدث ابداً ان تضطر اللاكائنات الى ان تكون
انت اذن، ازح تفكيرك عن طريق البحث هذه،
ولا تدع العادة الخبيثة تقودك عنوة الى هذه الطريق،
طريق العين التي لا ترى البتة، والاذن المليئة بالضجة،
واللسان، بل احكم بحديث العقل على البرهان موضوع النقاش
المعبر عنه في قولي.

VIII

لا يبقى إلا طريق واحدة للكلمة،
بوجبها تكون، وعليها اشارات كثيرة العدد،
لكونه لا مولود، انه لا فان أيضاً،
ولأنه سليم في كل اعضائه، بدون قلق وبدون نهاية.
ما كان ابداً ولن يصير، لأنه الآن كله مساوٍ لذاته،
واحد، متصل: عن اية ولادة نبحث له،
عن اي شكل من النمو، وانطلاقاً من اين؟ ان يكون انطلاقاً من اللاكائن،
لن اسمح لك لا بالتعبير عن ذلك ولا بالتفكير به، لأنه ليس قابلاً للتعبير ولا
للتفكير.
ان يستطيع أن لا يكون. اية ضرورة بعثت الى التفتح
عاجلاً أم آجلاً ما له في العدم مبدأه؟.

هكذا يجب أن يكون كلياً أو لا يكون البتة
 وبما هو كائن لن يسلم الايمان غير المتزعزع
 بأن يحصل شيء اضافة اليه . لذلك لم تسمح العدالة،
 بفك ربطها، لما هو كائن ان يولد ويموت،
 بل أنها تحافظ عليه . بشأن ذلك يوجد للحكم أحد الاحتمالين:
 يكون أو لا يكون . فُضي اذن ، ضرورة،
 انه يجب التخلي عن الطريق الاولى ، التي لا يمكن التفكير بها ولا تسميتها.
 لأنها ليست طريق الحقيقة بنوع ان الطريق الأخرى تبقى ، وهي الحقيقة .
 كيف يأتي الكائن الى الكينونة فيما بعد؟ كيف أتى الى الكينونة؟
 ان أتى الى الكينونة ، فهو غير كائن ، حتى ولو وجب يوماً ما أن يأتي الى الكينونة .
 هكذا تنطفئ الولادة ويستحيل الكلام عن الزوال .
 ليس قابلاً للتجزئة ، لأنه كله مساو لذاته .
 لا يستطيع ان يكسب شيئاً ما ، فهذا ينزع عنه الاستمرار،
 ولا أن يفقد شيئاً ، لأنه كله مليء بالكائن .
 هكذا انه كله متصل ، لأن الكائن متلاصق مع الكائن .
 علاوة على ذلك ، لا متحرك بين حدود رُبَط شديدة،
 انه بدون بداية ولا نهاية ، لأن الولادة والفساد
 أبعدا عنه بشكل مطلق ، وأقصيا بالايمان الصحيح .
 الذات يسكن في الذات ويستريح في ذاته ،
 ويبقى هكذا مثبتاً في «الهنا» اللامتبدل ، لأن الضرورة السيّدة
 تمسكه ضمن قيود حدود تحيط به من كل صوب .
 لذلك تقضي العدالة بأن لا يكون الكائن غير مكتمل :
 انه ، في الواقع ، بلا نقص ، ولو لم يكن ، لَنَقَصَهُ كل شيء .

سيان هو التفكير وما بسببه توجد فكرة .
لأنك لن تجد أبداً التفكير بدون الكائن، الذي فيه يتبدى بالكلمة،
لأنه لا شيء آخر يكون أو سوف يكون ،
الى جانب الكائن، لأن المصير قيده
كي يبقى الكل في اللاتحرك، وبموجبه يصير اسماً
كل ما يقدمه المائتون، لاقتناعهم بأنه حقيقة،
الولادة والفساد، الكينونة واللاكينونة،
تغيير المكان، ونمو ونقص مساحة ضوء القمر
وايضاً، لأن الحد هو الطرف، انه مكتمل
من كل الجهات، شبيه بانحناء كرة الفلك الجميل،
متساوي في كل الاتجاهات انطلاقاً من المركز: لأنه لا يجوز أن يكون هنا أو هناك
اكبر أو اصغر .
لا توجد البتة في الواقع لا كينونة، تحول دون بلوغه
المماثلة ، ولكونه الكائن لا يستطيع أن يملك
هنا اكثر وهناك أقل، لأنه كل سليم .
له من كل الجهات المقياس ذاته كنفسه، انه اذن متساو وضمن حدوده .
هنا أضع لأجلك نهاية للحديث الجدير بالايمان ولل فكرة
التي تضم الحقيقة: تعلم من هنا الآراء المائنة،
باستماعك الى الأمر الخداع في أقاويلي .
عرضوا شكلين في التعبير الذي يسميها:
ومن الاثنين يجب تسمية واحد فقط وفي هذا اضلوا السبيل-،
ميزوهما الى طبيعتين متناقضتين، ونسبوا الى كل واحدة
أمزجة تفصلها عن الأخرى، من ناحية نار اللهبة الأثيرية،

اللطيفة، الخفيفة جداً، والمتساوية مع ذاتها في كل شيء،
ولكنها غير متساوية مع الأخرى. من ناحية أخرى ما هو في ذاته نقيض النار،
الليل بدون معرفة، طبيعة جامدة وكثيفة.
أريد أن أقول لك ترتيب الكون القابل للتصديق بكلية.
كي لا يتفوق عليك ابداً أي حكم من المائتين.

IX

أذن لأن لكل الأشياء اسم هو نور وليل
مطبق على هذا أو ذاك منها حسب قدراتها الخاصة،
كل شيء هو مليء بالتساوي من نور ومن ليل بلا نور،
الواحد منها بمقدار الآخر، لأن لا شيء مضاف إلى أحدهما.

X

سوف تعرف الطبيعة الاثيرية وكل الاشارات في الاثير،
وعن بهاء الشمس، واشتعالها النقي،
الصنائع الملتزمة ومن أين تأخذ أصلها،
وسوف تعلم ايضاً صنائع وطبيعة القمر ذي العين المستديرة،
الذي يدور حولها، وتعرف ايضاً السماء التي تغلف كل شيء،
من أين تخرج، وكيف أن الضرورة التي تحكمها قيدتها
لتحرس حدود الكواكب.

XI

كيف أن الأرض والشمس والقمر
والاثير المشترك ودرب التبانة السماوية والاولب الاقصى

ونفس الكواكب الملتهبة انطلقت
نحو الولادة.

XII

ان الأكاليل الأكثر ضيقاً هي مليئة بالنار اللامعزوجة،
أما الأكاليل اللاحقة، فهي مليئة بالليل، ولكن على فترات ينطلق بعضها
اللهب،
في وسطها الآلهة التي تسود على كل الأشياء،
لأنها تأمرها كلها بالولادة الرهيبة وبالاتحاد
دافعة الانثى الى الاتحاد بالذكر، وبالعكس،
الذكر بالانثى.

XIII

جبلت بايروس، الاول بين كل الآلهة.

XIV

نور غريب، تائه حول الأرض، يلمع في الليل.

XV

بدون انقطاع، صوب اشعة الشمس، مديراً تطلعه القلق

XVI

وفقاً للمزيج الخاص بكل جسم تحييه حركة لا تتوقف،
يأتي العقل الى البشر، لأن هذا هو
الوعي عند البشر، المكوّن انطلاقاً من الجسم،

في الجميع وفي الكل: وما يسيطر فهو الفكر.

XVII

الى اليمين الصبيان، الى اليسار البنات. . .

XVIII

عندما يمزج الرجل والمرأة معاً زرع فينوس،
فإن القوة المنظمة التي تفعل في الشرايين انطلاقاً من الدماء المتجاوبة ،
ان حافظت على نسبة صحيحة، كوَّنت اجساماً مبنية جيداً،
ولكن، ان تخاصمت هذه القوى، عند مزيج الزرع،
بدون أن تتوصَّل الى الاتحاد في الجسم المزيج،
فإنها ستمارس التأثير السيء الحاصل عن الأصل المزدوج على
جنس المولود.

XIX

هوذا اذن كيف حسب الرأي نحصل هذه الاشياء وتستمر الآن،
ومن الآن في تتابع الأزمنة ستعرف الموت بعد النمو.
نسب الناس اليها اسماً يتعلق بكل منها
دلالة عليها.

٢- تعليقات

A- السفر ورسمه الروحي.

«يفتح الشيد برمز رائع»، حسب سيمون كارستن. ان الشاب الذي تنقله عربته على طريق الألوهة يمثل بوضوح النفس في سبيلها الى المعرفة.

كارستن، الذي ينقل هنا بعض شهادات عريقة، رأى في هذا الرمز، المؤلف، حسب ظنه، منذ زمن بعيد، في القصيدة، المصدر المباشر للعربة المجنحة في حوار «الفيدر». فالتقارب يفرض نفسه على كل حال، ويمكن الاضافة بأن الحصان أيضاً يمثل في «الجمهورية»، القسم المتهب في النفس، هذا الاندفاع الذي هو في البيت الاول من برمنيذس، القلب الراغب. ان هذه النفس السائرة، هي نفس الفيلسوف، بالمعنى الاشتقاقي، التي تلتزم وحدها بهذه الطريق، التي ستقول عنها الالهة انها «خارج مسالك البشر».

ولكن هنالك طريقتان لفهم لفظة philo - sophia فلسفة. اما، جهرياً، كدرس، (لنذكر درس الحكمة عند ديكارت)، أي كبحت يتنظر نجاحه من تقدم عمله الخاص. وأما، سرّياً، كجهد نفس يتنوّج في حفلة ادخال، ويرمز السفر الى هذا العبور الروحي. ظاهرياً نحن هنا أمام الطريقة الثانية، لأن هذا الفيلسوف يتوجه صوب تعليم الهي، والطريق المجتازة مدعوة «بوليفيم Polypheme» «لا اللامعة، بل الكثيرة الكلام!».

هل من الواجب الذهاب حتى القول بأن المدخل «يرمز بدون شك يمكن الى حفلة الادخال التي كانت مفروضة في الفرقة البيتاغورية، كما كانت ايضاً في كل اديان الاسرار، منبهاً هكذا منذ البدء القارىء بأن برميندس هو مختار لا يكتب إلا للمختارين؟» يبدو بالأحرى أنه يقدم، عن حفلة الادخال الدينية الممارسة مع اعضاء الاخويات، ترجمة «فلسفية» أو بدقة أكثر حكمية: لا ازالة التكريس عن العلم وتحويله الى علم زماني، بل جعل وظيفة اظهار القدسيات وظيفية شعبية.

ان التقاء التيار الايوني والتيار البيتاغوري في ايلي لا يظهر في أي موضوع آخر بشكل أقوى مما هو عليه هنا، على ما يبدو. فالايونيون يجمعون الى تصوفهم الطبيعي، الذي يحمل عاطفة قوية تجاه الاله في كل الاشياء، نقداً للاشكال الدينية المعبرة عن هذه العاطفة: الاساطير، الممارسات، الطقوس. والحال، لا يوجد أثر للدين في النشيد. الالهة التي تتكلم تبقى بلا اسم ولا وجه، حتى عندما تكون حاضرة يشار اليها «كألهة» «Thea». وعلاوة على ذلك، نلمح غياب الوسائل الاسطورية في وصف غني من جهة أخرى بالصور الدقيقة واللامعة. فبنات الشمس (Heliades) قائدات العرب، مجاز أكثر من رمز، السفر الذي يتم من ليل الجهل الى يوم المعرفة (رموز خالدة، هذه)، يوجد مماثلة بسيطة بين عربة المسافر وعربة الشمس، مماثلة تستدعي «شعرياً» تدخل بنات الشمس: لمنبتات الفجر هذه يعود حق الحصول على فتح الابواب التي تفصل الليل عن النهار. الشمس، وهن بناتها، لا تملك هنا الابعاد الروحية العائدة الى ابولون، انها اله فقير دينياً، بدون تأثير عاطفي. أما العدالة التي تقبض على مفاتيح الابواب «المزدوجة الاتجاه»، فليست ألوهة مشخصة، انها حارسه مجردة للضرورة الشاملة. ان طلب الحكمة هو من ترتيب هذه الضرورة، ومن يبدأ به ويتمه يعمل ما يجب عليه.

من الصعب الانتقال من تجريد الرواية الى القول بأنها ترمز الى حفلات الادخال . فالطقوس تترك هنا المجال للمسيرة الداخلية والشخصية ، والاخوية تترك المجال للعزلة ، وكل المغامرة لا تقتضي اطلاقاً ، بين رغبة القلب والتعليم الإلهي الذي سوف يشبعها ، أية مبادرة سرّية من الوسيط ، كاهناً كان أم مرشداً روحياً : تطير العربة في صحراء جوية ، بقيادة بنات الشمس وخدهن . وان وجدت حفلة ادخال ، فلا يعني ذلك اضطرار الفيلسوف الى التعلّم حتى من فم الالهة ، لأن الحكمة ، عكس العلم الديني ، هي علم مكرس يستحق لمن يملكه النعت الإلهي ويحصل في نهاية رحلة غريبة عن الكثرة (ان طريق السفر تعبر كل المدن ، وهي خارج مسالك البشر) . وخلافاً عن العلم الديني ، الذي يناقضه الجهل الصرّف والبسيط ، غياب العلم ، فإن العلم الإلهي يجد نقيضه في لا علم يرغب فيما يجهله . والحال ، ان كان يجهله تماماً ، فكيف يرغب فيه ؟ لذلك يسمّى المسافر المائب الذي يعلم ، مع أنه في بدء سباقه ليس سوى انسان الرغبة لا انسان الامتلاك .

ان سفر الافتتاحية يشير الى عودة الحركة السريّة الاورفية-البيتاغورية في النقد الايوني . فرصة ايدولوجية جديدة ، سوف تعطي ، ابعده من ابدوكليس وحكيمة المكثّل ، الفيلسوف حسب افلاطون ، الانسان «الذي يكون ادخاله الى الاسرار الكاملة كاملاً دائماً» ، كما يقول «الفيدر» ، لأنه يعطيها لذاته ، لانتقال خلاص النفس من الديني الى الحكمي .

ان السفر هو عبور طريق معيّنة ، كي يُقبل الانسان على استماع الكلمة الإلهية . ان صورة التشديد ملحة الى درجة انها تعاد اربع عشرة مرة . علاوة على ذلك ، هذه الطرق هي أكثر من واحدة ، بنوع انه لا يمكن ايضاح الدليل الروحي للمائب الذي يعرف بدون ان نحصيها ونكشفها .

ونلاحظ حالاً أن هذه الطرق تسير وفقاً لأزواج اضداد. وهي، حسب ترتيب التعبير عنها:

١- طريق الكلام الكثير، حيث نلاقي أولاً المسافر على عدو احصته ومسلك البشر. (المقطع ١).

٢- طرق الليل والنهار (المقطع I).

٣- طريقا البحث المتعارضتان خمس دفعات من الآلهة (المقاطع VI, II, VII, VIII) الموافقة لاثبات الكينونة ولنفي اللاكينونة، والعكس.

٤- أخيراً، طريق المائتين المزدوجي الرأس الدهليزية الموجودة في المقطع VI، وهي مميّزة عن كل من الطريقتين المذكورتين في ٣. قد يوجد إذن هنا، لا زوج طرق متعارضة، بل «مثلث» حسب التفسير الأكثر انتشاراً.

من الواضح، وفقاً لما تقدم، أن الاختياريين طريقي البحث لا يعرض إلا على المسافر، على من هو على الطريق الكثير الكلام، بعد أن يكون دليل النور تعارض مع مسلك البشر. وإن كان الأمر كذلك، وجب أن تكون هاتان الطريقتان جدّيتين وفلسفتين معاً. الأولى، حيث الكينونة وحدها موضوعة، تسمى سبيل الثقة والحقيقة، الثانية، حيث اللاكينونة موضوعة أيضاً، وفي الوقت ذاته الكينونة منفية، تسمى السبيل الذي لا يجد فيه العقل شيئاً يركن إليه. وإن كانت هاتان الطريقتان فلسفتين معاً، فالثانية لا تستطيع أن تمثل إلا ضياع البحث عن الحكمة. من ثم، لا يمكن أن يوجد في المقطع VI «مثلث»، لأنه يفترض أن الطرق الثلاث هي على مستوى واحد، بل إعادة للطرق المقدمة اثنتين اثنتين. من هذه الطرق هنالك اثنتان مسدودتان، ولكن ليس في الوقت ذاته ولا للعلة ذاتها. فطريق البحث الثانية، حيث ثبتت اللاكينونة، هي طريق

عاطلة حيث يتيه العقل في مشروعه، طريق الفشل الفلسفي . اما الطريق الدهليزية ، حيث يخلق الأموات الذين لا يعرفون شيئاً أوهامهم ، الرؤوس المزدوجة، فهي طريق دوامة العقل ، فلا يستطيع السقوط لأنه لم يبحث . ولكن اذذاك تختلط مع مسلك البشر الذي تحوّل عنه طلب الحكمة ليصل او ليضيع .

نعتقد ان هذا التعارض المزدوج هو المعاد في المقطع VII . من ناحية ، الآلهة تمجّد فيه ، للمرة الثالثة ، - المنع الملقى على طريق البحث الثانية ، ؛ على طريق الفشل :

لن يحدث ابداً أن تضطر لا كائنات على الكينونة ، انت اذن ، ازح تفكيرك عن طريق البحث هذه ، انها تمجّد ايضاً ، من ناحية اخرى ، تحذير هاضد السبيل الدهليزي :

لا تدع العادة الخبيثة تفقدك عنوة الى هذه الطريق ، طريق العين التي لا ترى البتة ، والأذن المليئة بالضجة ، واللسان ،

العين العمياء ، الأذن الصماء ، والثروة المصمّة هي بوضوح حصّة المائتين المزدوجي- الرؤوس .

بلا شك يمكن الاعتراض على هذه القراءة بأنه ، ان كان الدهليز ومسلك البشر هما سبيل واحد ، يصبح غريباً ان تشعر الآلهة ، في هذا المكان وفي هذه اللحظة ، بالحاجة الى تحذير التلميذ من هذا السبيل ، لأنه ما كان حضر امامها لو لم يزحه قبلاً- وهي تقول ذلك- لينطلق في الطريق البوليفيم (الكثير الكلام) : تحذير باطل بخصوص تجربة لن تحصل بعد . ولكن ألا يعود هذا الاعتراض الى نوع من «أفלטنة» الحكمة البرميفية بدون حق ، بادخال موضوع

الكهف اليها خلصة ، ازدواجية العالم والحرب الفلسفي ؟ ان كان الانسان الذي يعرف والعامة الطائشة من ذوي الرؤوس المزدوجة يسكنون العالم ذاته ، حيث الشبهات هي بالنسبة الى الكائن على علاقة الظهور للكيان وترتيب الاشياء القابل للتصديق هو مؤسس على الرغم من كونه خذاعاً بعد ، فلن يستطيع الحكيم اطلاقاً ان ينعقد دفعة واحدة من تجربة مسلك البشر التي تثير هافيه العادة الخبيثة .

تبقى سبل الليل والنهار .

يمكن أن نرى فيها المسافتين ، السابقة للعتبة واللاحقة لها ، حيث تقسم الابواب طريق السفر . فالمسافة الفلسفية هي في الواقع موجهة من ظلمة اللام علم الى نور الحكمة ؛ وبنات الشمس تركز وراءهن مساكن الليل وأسرعن في سباق العربة نحو النور . حسب المماثلة الشمسية ، ان الابواب تشير في هذه المسافة الى عتبة النهار ، ووصف هذه الابواب الفخمة غني بالتفاصيل الباذخة والتصوير التقني .

وتقوى الصعوبة هنا في تفسير لفظة «المزدوجة الاتجاه» التي ينعت بها المفاتيح التي تفتح تلك الابواب . قد يعني هنا هذا النعت قدرة المفاتيح على فتح الابواب وعلى اقفالها ايضاً ، ولكننا نعرف ان المسافرين يعودون من النهار الى الليل .

أما اذا اعتبرنا ان الابواب تؤدي الى سبل الليل والنهار لكونها على منعطف طرق فان لفظة «ازدواجية الاتجاه» تأخذ معنى واضحاً . اذ ذاك لا يعني الليل ظلمة الجهل ، حيث تعيش العامة المعتوثة ، المزدوجة الرؤوس ، بدون أن تدري انها لا تعرف بعد ، وبدون أن تدرك الظلمات كما هي عليه . ولأن الابواب تنتصب على الطريق الفلسفية ، فهذا الليل هو سبلي نور الحكمة : الليل حيث

يوصل الطلب الزائع . ان سبل الليل والنهار تتساوى اذذاك مع طريقي البحث .
ويزدوج من ثم ليل النشيد . هنالك الليل الذي يتركه وراءه المسافر الذي تقوده
بنات الشمس ، والليل الذي ينتظره في المقدمة ان خالف التحذير المعاد مراراً
عديدة ، وانقاد لوضوح اللاكينونة الأخاذ .

B «الاغنيتان»

١- الكوزمولوجيا البرمينية

لتعليم التلميذ ، تنطق الالهة بحديث مزدوج . الاول (مقاطع II الى
VIII) هو الحديث الانتولوجي ، الذي سنصرف الى تحليله فيما بعد .
بخصوص الثاني ، ان تضعضع النص (سبعة واربعون بيتاً من الشعر ، منها بيت
ناقصة ، مقابل مائة وتسعة ، موزعة الى اثني عشر مقطعاً مشوهاً ومتقطعاً الى
درجة انها اصبحت بقايا) لا يحول دون أن نرى فيه كوزمولوجيا يمكننا ان نعتقد
بحق انها كانت كاملة ومنسجمة ، موازية بحجمها للحديث الاول . لأن هذه
القطع المتبثرة تقول ولادة وبنية الكون ، الكبير والصغير ، وتوالد الالهة .

يوجد عنصران ، الخفيف المضيء الساخن ، قطبه النار ، والكثيف
المظلم البارد ، وقطبه الأرض (المقطع VII) ان هذه الثنائية القطبية تدكر بشكل
غريب ، بعيداً عن ازواج الصفات المتضادة المألوفة في الفكر البيثاغوري بالتضاد
الصفي بين «الباينغ والين» .

ان الكون مشكل من أكاليل او حلقات مرتبة بشكل مشترك المركز ، كما هو
الحال في اسطوانات اسطورة ايرفي الكتاب العاشر من الجمهورية ، ومصنوعة إتماً
من العناصر وإتماً من مزيجها (مقطع XII) . مركز هذا النظام هو الأرض كنواة

كثيفة ومظلمة . في هذا المركز يقيم الأصل (Ananke) (مقطع X)، الآلهة التي تسود على كل الاشياء (مقطع XII) ويشير الدوكسوغراف الى مزاجها البيثاغوري عندما يدعوها ايضاً العدالة والمسكة بالمفاتيح، انها أم الآلهة، وأولهم «ايروس» (مقطع XIII). في الاطار الخارجي، «الاولب الاقصى» من المقطع XI هو ذكر لقبة الهواء المُبلور الذي يحذ الكوزموس عند اناكسيمان . اذا تبعنا الدوكسوغراف، فإن هذا الاولب هو واحد مع «اثير» المقطع X، ولكنه لا يتساوى مع السماء التي تحيط بكل شيء في المقطع ذاته، لأنها الزوبعة التي تأتي مباشرة تحته.

ان السماء تغلف باكليل ناري اخير الاكاليل المركزة حول الأرض، والتي تكون العالم . والنواة المركزية هي ذاتها مغلفة، حسب الدوكسوغراف، باكليل اول مضيء، يتوافق مع الجو الأرضي المضيء . بين الاثنين توجد اكاليل وسيطة هي مطابقة حسب ترتيب تنيري Tannery: لدرب التبانة، وافلاك الكواكب والشمس، وفلك القمر.

ان تصوّر هذه الاكاليل مستقرض من أناكسيمان، الذي كان يسلم بثلاثة، محدّدة المسافات فيما بينها حسابياً، ومطابقة، من الاكثر قرباً حتى الاكثر بعداً، لدرب التبانة، فلك القمر وفلك الشمس . وهي تنتج عن تكثيف الهواء (عنصر وسيط بين الكثيف واللطيف). الذي يشكّل الغلاف، بينها داخله، «كدولاب عربية فارغ الاطار»، مليء بالنار. اما القسم المغلف من الاكليل فمثقوب بفتحات يمكن من خلالها رؤية النار الداخلية تلمع . من هنا ظواهر الكواكب، التي تساوي في الواقع دائراتها الفلكية .

أعاد برميندس هذا الوصف ويبدّل فيه قليلاً . الكواكب هي عنده لبادات نار، والثقوب نوافذ . بخاصة، بينها اكاليل اناكسيماندر هي نارية في الداخل،

نراها عند برميندس اما من نار، وأما من ليل، وأما من مزيج، إذ أن قسماً من اللهية يتراعى عبر النوافذ في المدى الواقع بين اكليلين متتابعين (مقطع XII). وفوق ذلك، أكثر «الإيليائي» عدد الاكاليل، وغير في ترتيبها، لأن أناكسيماندر كان يعتقد بأن درج التّبانة هي اقرب الى الأرض من القمر والشمس المنفصلين عنها.

أما بخصوص تنظيم العالم الصغير، فالمقاطع التي وصلتنا هي مختصرة جداً وتصورية بنوع انه يستحيل وضع تفسير عنها. ان تأثير الابحاث النفسية والجينية التي قام بها الطبيب غوري ألكميون هو ظاهر في المقاطع XVI, XVII, XVIII. والعلامة الأكثر دلالة هي المقدمة في المقطع XVI والتي تعني بالعقل. انه، في الانسان، القدرة على التفكير، ونذكر كيف بعد ذلك بكثير قيل عن الانسان انه «قصة مفكرة». وينتج العقل في الانسان من مزيج العناصر التي تكون الجسم الحي، ويمثل الفعل العقلي ما هو متفوق في المزيج. برميندس هو اذن من المفكرين، الكثيرين، حسب قول ارسطو، الذين يعلمون بأن النفس هي «تناغم» أي مزيج عناصر متناقضة، ويساوي من ناحية اخرى، كما سيفعله فيما بعد امبدوكليس وديمقريطس، النفس والعقل، إلا إن كان العقل، بدقة أكثر، المسيطر الناري في مزيج الارض والنار المكون للنفس.

ان تصوّراً كهذا، لا يمكن تفكيكه في اطار ثنائيتنا المعهودة المادية والمثالية، ولكنه لا يمنع العقل عن أن يكون «روحاً»، فالنار، في الواقع، هي في نظر البعض، العنصر الأكثر لا جسمية لأنه الأكثر لطفاً، ومن ثم، الأكثر قبولاً للحركة والمعرفة: زهرة النفس الخالصة. انها في الاشياء حصّة الفكر الشامل. واذا شئنا استخدام كلمة «انيمية» (النفس المنتشرة في كل الاشياء) وجب تصحيح تصوّرها، وازالة كل فكرة بدائية، وكل سداجة مركزة على الانسان،

من مضمونها، لأن تصوراً كهذا لا يعبر عن النفس البشرية الى نفس العالم، بل العبور المعاكس هو الذي يملئ معنى شمول العقل (اللوغس). فهيجل لا يتصور الاشياء خلافاً عن ذلك، هو الذي استطاع ان يكتب في بدء كتابه في المنطق، عن «النفس كنفس» بانها «تصور صرف يشكل نواة الاشياء الحميمة، ونبضها الحياتي البسيط».

٢- الحقيقة والرأي

ان المشكلة المطروحة في الحديثين ليست مشكلة مضمون كل منها، فذلك امر واضح. وليست في ان برمنيدس «يغني اغنيتين» في النشيد ذاته (كما يقول بظرافة جان قال في كتابه «دراسة حول برمنيدس افلاطون»)، اغنية انتولوجية واغنية كوزمولوجية. لأنه وان لوحظت منذ القدم هذه الازدواجية غير المألوفة، فانه لمن الممكن أن لا نرى فيها، مع ديوجين لايرس، سوى اصالة مفكر يأخذ بوجود «الفلسفة واحدة بل فلسفتين». وهذا في الواقع ما فعله قبلأرسطو الذي اعطى للثانية وزناً علمياً أكثر من الاولى. وعندما يرفض تصنيف برمنيدس والايلياتين مع الفيزيولوجيين، يذكر الحديث الأول وينتقده بدقة كعالم طبيعة «فيزيائي»، وبالعكس، عندما يعنى بالثاني، يعتبر بوضوح برمنيدس كفيزيولوجي، ويكرم ذكره.

ان المشكلة التي أولاها الباحثون الحديثون عناية أكثر من المفسرين القدامى هي ان الاغنية الانتولوجية مقدمة كحديث جدير بالايان، بالتصديق (مقطع VII) والاغنية الكوزمولوجية مقدمة كخداعة لأنها تعبر عن آراء المائتين. وللدلالة على ذلك تستخدم الالهة لفظة اقاول، المهتدة دائماً بالثرثرة، عكس الكلمة الرصينة كما عند هيرقليطس. وتضع الالهة فصلاً تاماً بين

الاثنين : هنا أضع لأجلك ختاماً للحديث الجدير بالايان ولل فكرة التي تضم الحقيقة : تعلم من هنا الآراء المائتة باستماعك الى الأمر الخداع في اقاويلي . هنالك منشورات تجمع وتفصل المقاطع تحت عنوانين : الحقيقة والرأي . ولكن لماذا تعبر الالهة للرأي صوتها المطبوع بالحكمة ؟ لماذا تأمر التلميذ بأن يعرف أيضاً ما يسري من آراء مائتة لا يمكن الثقة بها ؟ لماذا يعرض برمنيدس كوزمولوجيا ، ان كان الحديث الكوزمولوجي هو حتماً خداع ؟ .

ان الحل المقدم من نيته لا يخلو من الاثارة . يرى ، في الحديث الثاني ، مرحلة اولى من الفكر البرمنيدي ، من اعتقاد يعود الى شباب سابق «لنظرية الكيان» ، ان «النبي الجليدي» حافظ أيضاً في شبخوخته المجردة والمنطقية على مكان لا اعتقاد شبابيه ، بدافع الضعف الابوي من ناحية ، ومن اخرى تحاوباً منه مع التلامذة الذين يحدون حديث الحقيقة شديد النقاوة والقساوة ، ويحثون عن فيزياء ، فلا يلاقون افضل مما أخذ به استاذهم . ولكن غياب الأصالة عن الكوزمولوجيا المذكورة يضعف هذا الافتراض ، فالكوزمولوجيا المذكورة مؤلفة من تصورات متوارثة ، ولا تنطوي اذن على شيء يستطيع برمنيدس ان يعزّه كما لو انه من اسهامه الخاص ، لذلك يضعها على لسان الآلهة بعد ان يتخلل عنها .

ولا يمكن ايضا الاعتقاد ، على الرغم من ديلز Diels وتابعه بورنه Burnet ، بأن الحديث الثاني يمثل حديثاً مضاداً ، استطراداً جدياً بقصد اقحام هذه المدرسة أو تلك بطريقة ساخرة . علاوة على استبعاد الرعاية الإلهية لهذا النوع من التمارين ، كيف يمكن أن يغيب قصد مثل هذا عن ارسطو الذي اخذ بجدية هذا الحديث ؟ وكذلك فعلت الدوكسوغرافيا بعده التي نقلت آراء برمنيدس الفيزيائية مستعينة بسلطته كما استعانت بسلطة المفكرين الآخرين الذين يلتقون معه ، وظهرت هكذا انها لم تلمح عنده اطلاقاً مقصداً كهذا .

لم يذهب ارسطو، من جهته، هكذا بعيداً في البحث. فهو يرى في الحديث الثاني «فيزياء» مضافة الى «ميتافيزيق» بضغط من الظواهر التي تعلن عن الكثرة والحركة الحسيتين ضد الوحدة واللاحركة الصورتين.

ولا يبعد كثيراً عن هذا التفسير مؤرخون حديثون مثل غومبرز Gomperz وزلر Zeller. فهم يرون في أقاويل الرأي فيزياء، ولكن افتراضية. لأن الفيلسوف نفسه يشترك في وجهة النظر المشتركة الى الاشياء، عندما يخرج عن ممارسته الفلسفية. فالعلم لا يزيل الرؤية، كما أن ظواهر الاشياء تتبدى امامه كتبديها للجاهل. فليست الفيزياء الافتراضية تنازلاً تجاه العامة، بل هي تسليم لا مفر منه للحس المشترك.

وإن كان الأمر كذلك، فما معنى الافتاحية؟ هذا التسليم للحس المشترك، الذي هو تسليم للأعلم، لا يحتاج لغطاء التعليم الإلهي كي يحصل. هل من حاجة الى السفر، الى الطريق الحائدة عن البشر، الى اللقاء الداخلي، للتعلم كيف يتصور البشر انفسهم، في تعاميمهم، كل الاشياء؟ من ناحية اخرى، ان لم يكن الحديث الثاني سوى بسط للآراء المشتركة، صعب رؤية كيف ان الإلهة تستطيع ان تدفع بالتلميذ الى تعلمها. فهذا امر حاصل سابقاً، لأنه منذ طفولته، ككل الناس، غرف من هذه الآراء، أما طلب الحكمة فيعني بدقة انه يرغب في ان يفقد هذا العلم، الذي هو خاطيء فقط.

كل شيء قد يتضح، بالعكس، لو عرض الحديث الثاني، لا الآراء السائدة على «الطريق الثالثة» من المقطع VI، التي ليست سوى سبيل الجماعة المعترهه الدهليزي، بل تفقها محتواها وفق حقيقة محجوبة عن تلك الجماعة: بالفاظ اخرى، علماً للظواهر يشرح كيف يمكن ان يكون هذا الحديث الثاني واجباً على التلميذ، وخداعاً لأولئك الذين يتبعون السبيل السيء في آن واحد.

فتفقد في هذا الحال فيزياء برميندس، كل طابع افتراضي.

ولا يمكن القول أيضاً، بأن النشيد يضيف فيزياء الى ميتفيزيق. فان عنوانه هو «Peri Physeseos» في الطبيعة، وهذا يدل على مشروع صنو لمشروع الفيزيولوجيين. فارسطو هو الذي يضع علمين حيث لا يفكر برميندس إلا في واحد، لأنه، من منظور ارسطو، الطبيعة هي موضوع الفيزياء، بينما الكينونة، في لا تحرك كيانها النقي والمنفصل الإلهي، «يخص بحثاً مختلفاً عن الفيزياء وسابقاً لها»، الفلسفة الاولى، أو، كما نقول منذ القرون الوسطى، الميتفيزيق. انه يلوم بالتالي الايليائيين لعدم تمييزهم الواضح بين هذين العلمين، ولتكلّمهم عن الطبيعة من زاوية ميتفيزيقية بينما يجب التكلّم عنها من زاوية فيزيقية. ومردّد ذلك الى انهم لم يروا، إلا بطريقة غامضة، ما يجب أن تكونه الفلسفة الاولى. كما يلومهم ايضاً لاعتقادهم بأنهم يستطيعون أن يشرحوا كل الاشياء بواسطة حديث العقل وحده، بينما يجب اضافة الملاحظة عليه، ولأنهم لم يعطوا الفيزياء حقها إلا بضغطة من الظواهر. انه انتقاد مثير للاهتمام، فعلى الرغم من بعده الزمني، ينطوي على بعض سمات الحداثة، ولكنه يتجاهل قول النشيد الواضح بانه يوجد حديث مزدوج عن الطبيعة: انتولوجي وكوزمولوجي.

ولكن هل يمكن اعتبار الحديث الكوزمولوجي بمثابة علم للظواهر؟ هنا يأخذ كل الاهمية التفسير الذي كان كارل راينهارد Karl Rinhardt اول من اعطاه عن قسمي النشيد، منفصلاً فيه عن تقليد تفسيري اتفق على احتقار «الدوكسا» الرأي «من الخطأ أن نقول بأن النشيد ينقسم الى قسمين: فالرأي هو على ارتباط حميم مع الحقيقة، انه على تضاد مستمر معها، فهو ليس سوى طريق البحث الثالثة، ولقد فعل الشاعر كل ما باستطاعته، ولم يهمل شيئاً، لانه هذا الارتباط». ودعماً لتفسيره يوضح راينهارد بعض الالفاظ الاغريقية التي ساء

فهمها عند المفسرين السابقين ، ويرى في قول الآلهة ذاتها ان الظواهر تبسط على كل الاشياء ظهوراً ضرورياً ، وإن هذه الظواهر هي الترتيب القابل للتصديق في العالم .

ان الحديث الكوزمولوجي الذي يبسط هذا الترتيب ليس مضاداً اذن للحديث الانتولوجي ، اذ تلجأ الالهة ، كأستاذ فلسفة عادي ، الى لعبة «المسح والضد» ، ولكن الاثنان يتعارضان كوجهي حديث واحد عن الطبيعة . ان الحديث الاول يدعم الكوزمولوجيا ، التي تقول انتشار الظواهر ، دعماً انتولوجيا ، وبدونه لا يمكن ان تكون حديث علم . لأن العلم ينسحب من حديث الظواهر ، وتترك الحقيقة المكان للرأي منذ لحظة نسيان الحضور المشترك للظهور والكيونة .

ليست خدعة الحواس اذن في حملها إيماناً على الاعتقاد بأن الصيرورة والكثرة ، أو يشكل آخر اللاكيونة ، تنطوي هي اخصاً على بعض الكيونة ، يوجد هنا «مطلب افلاطوني» (كما يقول جان بوفره Jean Beaufret) نذهل لملاقاته عند نيتشه ، الناقد العنيف والواضح للمثالية الافلاطونية . فلا تتساوى الصيرورة والكثرة مع اللا-كيونة ، ولا توجد بالمعنى الحصري خدعة حواس . ولكن الحضور المشترك ، للشبهات والكائن ، لا يستسلم للعين وللأذن ، بدون يقظة العقل ، التي بدونها تبقى العين عمياء والأذن صماء : فالحواس المهملة من العقل ، الكيونة هي غائبة . من هنا قول الالهة : الكيونة الغائبة ، تأمل فيها أقله ككيونة حاضرة بتأكيد للعقل (مقطع IV) .

وتضيف الالهة : لأن العقل لن يقطع اتصال الكائن بالكائن ، لا بالبشرة الشاملة حسب ترتيب العالم . ولا بالتجميع . فالبشرة والتجميع يدلان على الحركة المزدوجة التي تؤمن دورياً ولادة الكثرة وترميم الواحد ، عودة ما يصير الى

الكيـنونة، لإقامة توازن بين الكيـنونة والظهور. فليست الايليائية بحاجة الى هذه الحركة المزدوجة، لا يوجد لا بعثرة ولا تجميع، لأن الترتيب الكوزمولوجي لا يكسر الوحدة اللامتحركة للكيـنونة التي تدعمها بل يظهرها، يعبر عنها، ويبقى فيها الكيـنونة في اتصالها الملازم للذاتها. وما ذلك إلا لأن كل الاشياء هي، حقيقة، وحدة لا تتحرك وكثرة زائلة. ولكن الحكيم وحده، الذي اجتاز طريق الافتتاحية الروحية ولم يته فيها بعد، يستطيع أن يفكر هذا «المعا»: احتواء الكثرة والصيرورة في دائرة كرة الفلك الجميل حيث تنطفئ الولادة، وحيث لا مكان للزوال (مقطع VIII).

اما اللاحكاماء فلا يستطيعون ذلك. فهم اما متارجحون بين الواحد والآخر، غير قادرين على مصالحة الاضداد، مأخوذون بين حدس الكيان ومشهد العالم، بلا قرار بين الذات والآخر: حرفياً، «مزدوجو الرأس». واما يزغبون اذ يسلمون بوجود ثقوب في اتصالية الكيان.

يقيم الضعف الكوزمولوجي اذن في نسيان الحديث الانتولوجي اكثر مما في تحكيم بين الكثرة والصيرورة، في وهم يظن ان الحديث الكوزمولوجي يستطيع ان يكتفي بذاته. ان العلم لا يطلب تكذيب الظهور، وابعاده كخداع، بل بالعكس صيانة ما هو عليه، أي ظهور الكيـنونة، وتبريره في هذه الوظيفة. فلا شيء اذن اكثر بعداً عن العلم المفهوم على هذا المتوال من الهرب الفلسفي الذي يهمل الظواهر للاعلم، أو ينفي عنها المعرفة نحو حكمة ماورائية، مقبلة فوق علم الطبيعة.

ليست الظواهر اذن مقر مكائد الحسي الخداعة، ولكنها مع ذلك مقر الخطأ الدائم التهديد. ان علم الظواهر لا يختلط مع آراء المائتين بشأنها، انما لا يوجد علم للظواهر بل آراء مائتين، عندما ينسى الحديث الكوزمولوجي،

لاعتقاده انه يستطيع الاكتفاء بذاته، وصية المقطع VI: مطلوب قول وتفكير كائن الكينونة.

وما توصي به الالهة هنا ليس سوى قلب لمسافة العقل العادية. فتفكير الكائن على مستوى الكينونة، ورؤيته مقيماً في الكينونة، كل هذا يقتضي انتباهاً صعباً، بمقدار ما يشدنا الالتصاق بمشهد العالم و«العادة الخبيرة» شقيقته (المقطع VII) في اتجاه معاكس. والحال، ينعم هذا الالتصاق، في ايماننا كما كان دائماً بل أكثر من كل وقت، بصيت حسن. وهذه المسافة التي ألفها العقل هي أيضاً شائعة عندنا، اذ يقيم فيما بيننا الفيزيولوجيون والمزدوجو الرأس: لذا فهذه الوصية تعيننا. ان الحديث الفضفاض الذي ينتج عنها، لرغبته في الاقتران بغزارته بكل تنوع الكائنات، يسير في غياب الكينونة، انه يفقد الحقيقة كالكشاف، مع فقدته المظاهر كظواهر، ويتغير بالنسبة اليه معنى كلمتي حقيقة وظاهرة. ونعرف عن ذلك الشيء الكثير

لم يخطئ نيتشه، على الرغم من «أفلطنته». برميندس، عندما يقول من يتطلع الى كل الاشياء بعين ايليائية يشفي عن ارادة «درس الطبيعة في تفصيلها». لأن درس الطبيعة في تفصيلها هو الدخول في لعبة تافهة وخطرة حيث، لكثرة الركض وراء الكائن المتعدد، نفلت من ايدينا الكينونة والواحد. هذه اللعبة تدفع الحديث الكوزمولوجي الى ان يكون فيه اسماً كل ما اقترحه المائتون، لاقتناعهم بأنه حقيقة: الولادة والزوال، الكينونة واللاكينونة، تغيير المكان، وبشان الضوء (القمر) نمو وتضاؤل مساحته (مقطع VIII): في هذا الحديث تسقط الظواهر في الوهم.

٢- المطلب البرمنيدي

١- الاختيار بين الكينونة والعدم

لا يبدأ التعليم الالهي بزوجي الكائن والظواهر، بل بالتضاد بين الكينونة واللاكينونة في اختيار عنيف لآحد الطرفين.

يكون واللاكينونة مستحيلة، لا يكون واللاكينونة واجبة.

تطرح هذه الايات (مقطع II) على المفسر مشكلة صعبة لا تقل عن صعوبة «الاغنيين» مع انها لم تحظ بالقدر نفسه من التعليق. ماذا يعني الاختيار الرافض حتماً للشق الثاني، والذي اعيد ذكره اربع مرات (مقاطع VI, VII, VIII, IX)؟ سوف نجتهد في اظهار كيف يجابه الاختيار بين امتلاء الكينونة المتساوي مع ذاته في اكتمال شكله بدون نقص، وبين لاشيء، هو نفيه المطلق، ضده الانتولوجي: الضلـ كينونة، العدم، وان النفي المتحمس لهذا الداسي. يجب فهمه كقضية جدالية، جواباً على تصوّر المتقطع، المسلم به في مدرسة بيناغوراس.

يكون واللاكينونة مستحيلة، لا يكون واللاكينونة واجبة: مجابهة افعال مجردة مقدمة للفهم لا للرؤية. وغياب الناحية الحدسية عن هذه المجابهة لفت انتباه المفسرين، فشكا بعضهم القحط الشعري في الحديث البرمنيدي، وآخرون هزأته الفلسفية، وغومبرز يعترف بالشعور بالوهق أمامها.

أما هيغل فاعتبرها نشوة عقلية. «كان الايليائيون، وبخاصة برمنيذس، يرون في الفكرة البسيطة عن الكينونة الخالصة المطلق والحقيقة الوحيدة، وفي مقاطعه التي وصلت الينا، توجد تلك الفكرة، معبراً عنها للمرة الأولى، في

تجزئها المطلق وبحرارة اندفاع عقلي صرف : وحدها الكينونة كائنة ، والعدم لا يكون . امانيتشه فلا يرى في الاختيار اللعبة منطقية للفكر ، وفي مجابهة الامثال الا مجابهة كلامية :

« بلغ برمنيدس في فترة ، بلا شك في عمر متقدم ، الى التجريد الاكثر نقاوة ، والاكثر اعتقاداً من ملامسة الواقع . . . عندما اعترته قشعريرة التجريد الجليدية . . . صاغ المبدأ الاكثر بساطة بخصوص الكينونة واللاكينونة . . . ولكن لا احد يتصدى بدون وجل لتجريدات رهيبه مثل الكينونة واللاكينونة ، فالدم يتجمد رويداً رويداً عندما يلامسها . . . وعندما نبحث عن المضمون المنطقي لهذا الاختيار ، « ما يكون ، يكون ، وما لا يكون ، لا يكون » ، لا نجد عملياً اي واقع يطابق بدقة هذا البرهان ذي الحدين . فكلمة كينونة لا تدل إلا على العلاقة العامة التي تربط كل الاشياء فيما بينها . وكذلك كلمه لا كينونة .

فهم اذن هيغل ونيتشه اللاكينونة البرمنيدية كعدم ، انما مجرد صرف ، بنوع ان نفي الكينونة ونفي هذا النفي هما بالنسبة اليهما ، في النهاية ، من مضمون منطقي اكثر مما انتولوجي . ولكن ان كانت اللاكينونة هكذا كياناً مجرداً ، نفياً مجرداً صرفاً ، فيجب أن تكون الكينونة واللاكينونة « متداويتين » ، كما هما في الواقع في مطلع المنطق الهيجلي . اذ ذاك لا اختيار بعد ، ويصبح عرضه مرتين امراً لا مفهوماً ، وكذلك النهي ، لتحذير الآلة ، الاحاح على اقفال الاختيار . كما لو ان اعتبار اللاكينونة يجر على الفكر اقصى الاخطار . اضف الى ذلك اننا اذا تكلمنا مثل نيتشه عن تجريد مفرغ ، فهذا يعني اننا نعتبر بمثابة كائن مباشر لا يوجد فيه شيء للتأمل لأنه لا محدد وفراغ صرف ، ذاك الكيان المعظم في المقطع VIII ، السليم في كل اعضائه ، بلا قلق وبلا نهاية . . . المكننل من كل الجهات ، الشبيه بانحناء كرة الفلك الجميل ، انه حضور ملآن وكامل يعظم الحكيم تثبيت تطلعه الروحي إليه ..

ان الفكر القديم كان ينفر كثيراً من فكرة العدم ، فلا يفهم اللاكيونة بهذا المعنى . وحده افلاطون ، وربما ، في السفسطائي ، تجرأ على ان يرى فيه «ضد الكيونة» ، إنما «ليودعه بدون عودة» . ان «قاتل ابيه» خطأ القتل ، لم يقتل اياه ، بل اكتفى بتسريحه ، كما انه لم يختر الافتراض الثاني ، متحدياً النهي ، (لا يكون واللاكيونة واجبة) ، لأن اللاكيان الهزيل الذي اختاره لا يتضمن إلا كيانياً يعارض به الكيان وهكذا ، بوحي كلي ، يبدل النفي الانتولوجي بالغيرية الجدلية رافضاً الاختيار . وبالعكس ، يزيح الفكر هذا الاختيار ، باعطائه لللاكيونة تفسيراً فيزيائياً ، ويلف بالعممة المطلب البرمنيدي .

ان الوجه الطبيعي لللاكيونة هو العنصر . أكان العنصر الأقل نبلاً : حسب ارسطو ، ان عنصر كوزمولوجيا برمنيذس ، النار والارض ، ليسا سوى الكيونة واللاكيونة في انتولوجيته . أم كان العنصر الأقل كثافة ، وفي النهاية ، الفراغ . فبول تانري Paul Tannerey الذي يرفض بقوة التفسير الاول ، لا يتردد أمام الثاني . «ان كيونة برمنيذس هي الجوهر الممتد وموضوع الحواس ، انها المادة الديكارتية واللاكيونة هي الفضاء الصرف ، الفراغ المطلق ، الامتداد اللامدرك بالحواس» . وان كان الأمر كذلك ، فالدريون القدماء ، بتسليمهم بوجود الفراغ ، يرتكبون على طريقتهم جريمة . «قتل الأب» .

هل اعتقد لوكيوس حقيقة وهو الذري الاول ، وتلميذ برمنيذس حسب بعض الدوكسوغرافيين ، انه بانطلاقه من الايليائية وبقائه على ارضها ، كان يوجه اليها ضربة السيف ؟ ان ما نعرفه عنه ، أو بالأحرى ما لا نعرفه عنه ، لا يسمح البتة بالاجابة على هذا السؤال . ولكن الايليائي الاصيل ميليسوس ، ان صح ما يقوله سمبليسيوس ، قد هباً بلقاء العبور من الايليائية الى التفسير الذري

للكينونة و للاكينونة، بأخذ صور برميندس مادياً:

لا شيء فارغ، لأن الفراغ لا شيء ولا يمكن اللا شيء ان يكون. الكيان لا يتحرك، لأنه لا مكان يذهب اليه، لأنه ملآن: لو وجد فراغ، لانتقل الى الفراغ، ولكن بما انه لا فراغ لا مكان يذهب اليه، لا يمكن ان يكون كثيفاً او لطيفاً: لأن اللطيف لا يمكن أن يكون ملأنا كالكثيف، ولكن اللطيف هو اكثر فراغاً من الكثيف. هو ذا التمييز الواجب بين الملآن واللاملآن: ان استطاع شيء ان يجد مكاناً أو أن يُستقبل، فلا ملآن. وحيث لا شيء يستطيع أن يجد مكاناً أو أن يستقبل، هنالك ملآن. اذن الكيان هو حتماً، ملآن، ان لم يوجد فراغ، وان كان اذن ملأناً، فهو لا يتحرك.

ميليسوس، الذي يعبر هنا عن نفسه كفيزيائي، هل يفكر الشيء ذاته؟ من الجائز الشك بذلك، لأنه من حديثه عن الكثيف واللطيف، الواضح جداً انتولوجياً، يظهر الخطأ الفيزيائي بشكل صارخ. مهما يكن، من الواضح ان فراغ الدريين لا يمكن أن يمثل فراغاً انتولوجياً، ثقب كيان: انه فضاء لا يوجد فيه جسم، وبما ان الفضاء هو مع الجسم شكل من شكلي الواقع الطبيعي، فهو كالجسم يقتسم الكيان، اما النقص فيعود الى ما ينقص منه، كما سيشرح ذلك لوكريس افضل من معلمه ابيقورس. وحيث ينقل رأي لوكيبوس وديمقريطس، يقدم ارسطو هذه الملاحظة الدكية: اللاكيان المفهوم هكذا لا يملك وجوداً أقل من الكيان، اذ: أن الفراغ لا وجود له أقل من الاجسام. وان حدث فيما بعد ان نسي الناس هذا حتى خلطوا بين الكائن والجسم، كما فعل بخاصة الرواقيون، فهذا لا يبرهن ان ميليسوس اقل منه برميندس فيها الاشياء هكذا، بل يبرهن فقط على انه يصعب على الفكر الانتولوجي ان يبقى في مقامه دون أن يعاني من السقوط الكوزمولوجي.

ان التفسير الفيزيائي للطرفين يزيل الاختيار، الفصل القوي : أما يكون
وأما لا يكون (مقطع VIII). أما الكينونة، وأما اللاكينونة : حسب النشيد،
يجب الاختيار. ولكن ان كان الكائن هو الجسم، واللاكائن هو غياب الجسم،
فلا يجب الاختيار. فان علم الاشياء، المتروك لذاته، يستطيع، ولربما يجب
عليه، ان يقبل الكيان واللاكيان مفهومين هكذا، كما يظهر ذلك الشرح الذري
للكون، هكذا لوكريس، بعد ابيقورس، يهتم مطوّلاً ببرهنة انه يجب وجود
الفراغ مع الملائن لتعليل الاشياء. فلا شيء ضد الايليائية في تعبير كهذا، لأنه
ليس مصاعاً في المجال الايليائي. اما العلم الذي يأخذ به فيتبع مسلك الرأي،
وهذا كل شيء.

اضف الى ذلك، ان كان حقيقة كيان برميندس الجوهر الممتد وموضوع
الحواس واللاكيان الفضاء الصرف، كما يقول تانري، ولكون الواحد والآخر
يشتركان في الكيان، وجب إقامة التضاد بينهما على صعيد الكائن، لرفض
برميندس احدى حالي الواقع الطبيعي فقط كي لا يقبل إلا بالأخرى، اي انه
يفضح غياب الاجسام كهم من العيون. ولكن الامر لا يحصل هكذا،
بالعكس، في غياب الاشياء الموجودة، الكائنات، تتفجر الكينونة وضدها، في
«اصطدام امكانات انتولوجية خالصة، في تعليق كل حضرة كائنية بعد».

ختاماً، بما ان العنصر الأقل نبلاً أو الفراغ لا يمثلان اخيراً إلا كياناً نسبياً لا
يعارض الكيان إلا من وسط الكيان، وبالتالي لا يخرج منه الفكر، فمن الممكن
وضعها بدون «قتل الأب»، وبدون نبذ الاختيار. ينقل هذا الاختيار فقط الى
منطقة بعد أو قبل العلم، الفيزيائي أو الجدلي، حيث يتخلل الفكر عن المغامرة.
لأن علماً كهذا لا يعنى إلا بالكيانات. اما الفيزياء فتتسنى وستتسنى اكثر فأكثر
قول وتفكير كينونة الكائن والاهتمام بها، لأنها تنصرف كلياً الى الركض وراء

كثرة الاشياء لتعللها، ولا نهاية لهذه المهمة. اما علم الجدلي، فراه، رغباً عن مشروعه الأصلي، يترك حديثه يقف الى جانب الكائن عندما يطرح سؤال الكينونة واللاكينونة، لأن كل جنس من اجناس السفسطائي الخمسة ينتشر الى جانب الاجناس الأخرى في مجال الاشياء، كأشكال أو أنواع أولى للواقع، في غياب كل معارضة بين الكائن والكينونة. من افلاطون الى افلوطين ومن بعده، الذين يتكلمون عن الكيان يتكلمون دائماً فقط عن الكائن. فغياب هذه المعارضة هو غياب الكيان الذي يتكلم عنه مطلع المقطع ١٧.

يكون واللاكينونة هي مستحيلة، لا يكون واللاكينونة واجبة: لا يحتاج المسافر الى السؤال عما يقال الـ«هي»، لأنه لم يعبر الطريق مجتنباً مسلك البشر- الطريق الانتولوجي، حيث السؤال الاول بحرفيته يتناول الكينونة- الا ليتعلم انه يجب الذهاب من الكينونة، واضعاً في البدء الكائنات بين قوسين، خشية أن يفقد رؤيتها كما هي، ثم ليفشل في قول وتفكير كينونة الكائن. وكيفما تمت ترجمة البيت الثاني من المقطع السادس، فلا شيء يتبدل بشأن الاشياء. فلا كيان للعدم، انه كيان النفي المطلق، وايضاً: لا يوجد عدم، لا نقص في الكيان، انه ملائ بدون فراغ، اتصال بدون انفصال، مساواة بدون اختلاف، لأن النقص والانفصال والاختلاف لا تسكن إلا عالم الظهور حيث لا معنى للكينونة بسبب سقوط العقل الأعمى والزائغ. واذا ما اعيد الفكر الى جديته، فلن يجد أمامه إلا الكينونة.

والحال، هنا تكمن بالنسبة الينا صعوبة التفسير الحقيقية. لا يمكن، تقول الالهة (مقطع II) معرفة اللاكائن ولا التعبير عنه. هذه هي الكلمات التي ينطق بها غريب «السفسطائي» قبل أن يودع «ضد- الكينونة»، ويسرح مفهوماً لا يحتاج اليه الفلسفة. الا يتناسب من ثم العدم مع وهم يزول طبعياً أمام

التحليل ؟ هكذا سوف يفهمه برعسن في نقده الشهير في «التطور الخلاق» .
ولكن إلحاح الالهة على اقضاء الافتراض الثاني يظهر انه ، بالنسبة الى برميندس ،
هنالك طريق قد يشعر الفكر بجمل الى عبورها : مسلك جهل تام ، انني اميل بك
عن طريق البحث هذه ، ازح تفكيرك عن طريق البحث هذه ، لن اسمح لك لا
بالنطق ولا بالتفكير- يجب أن يوجد هنالك خطر حقيقي ، خطريتر بص «بالمئات
الذي يعرف» ، الذي قادته خيل النفس الى لقاء النور . يجب أن يكون هذا الخطر
انحرافاً عن الحكمة ، ويجد برميندس عنه امثلة في بيئته الفلسفية .

اذا ما انحصرنا في ما هو ممكن ايديولوجياً في اطار النشيد ، بدا ان للمشكلة
حلاً واحداً ، ذاك الذي يوحى به ، في النهاية ، الاعداد البيتاغوري للإيليائي .

في ادخال البيتاغورية . في قلب الكينونة بالذات ثنائية اللاحدود
والحدود الاساسية ، من جهة ، وبطلبها ، من جهة اخرى ، من العدد
الخصائص الصورية التي تجعل الكيان قابلاً للمعرفة ، كانت تنسب الى
الكل بنية مركبة من حبوب ، وهي تلك التي سيطبقها علماء الذرة فيما بعد
على علم الاشياء . فمن المنظور البرميندي ، ان تمثيلاً كهذا هو أخذ لأنه
ينمو على صعيد الحقيقة لا على صعيد الرأي . لا ننسى ان الإيليائيين
والبيتاغوريين يؤلفون معاً العائلة الايطالية في الحكمة اليونانية ، التي
تميزت ، حسب بروكلوس ، بالتمسك باشكال ما هو موجود ، بينها العائلة
الايونية ، وهي اقل اهتماماً بنظرية الكينونة ، كانت تدرس بدقة الطبيعة
ومتراجتها . وكانت تطبق على العائلة كلها ملاحظة سمبليسوس هذه
بشأن الايليائيين : لا يعالجون عنصر الطبيعة ، بل الكائن حسب كيانه .
والحال ، ما يجوز لعلم الاشياء لا يجوز لعلم الكيان . ان كوزمولوجيا
برميندس ذاته هي ، كما رأيناها ، ثنائية ، وتستخدم وفقاً لمفاهيمها بعضاً

من ازواج المتناقضات المستعملة في البيتاغورية . ولكن برميندس يعنى بالحفاظ على ازدواج حديثه عن الطبيعة ، وهذا ما لا يفعله البيتاغوريون .

في النهاية ، اذا فهمنا جيداً برميندس رأينا انه يعيد درس الكينونة الى منطقهِ الخاص ، ويربطه بالنفي الانتولوجي . فقبول الانفصال في الكيان هو ثقبه بالعدم . والحال ان هذا الامر ، المسلم به في الفكر الحديث ، لم يكن مسلماً به في الفكر القديم . فالفكر الحديث الذي استنبط تصورات الكينونة للذات والكينونة - هنا ، يملك الوسائل ، بربطه انكشاف الكينونة مع ظهور اصلي للعدم ، للتسليم بالكينونة وبالعدم معاً . ولكن الحكمة القديمة تجهل هذه التصورات ، التي اقتضى لإعدادها عشرات القرون . انها لا تسند انكشاف الكائن الى اي شيء سابق للشخصية . ومن ثم ، كيف يستطيع العدم ان يعني لها ، كما يعنيه للفلسفة الهيدغيرية ، هذا اللاشيء الذي به توجد الكينونة ، وكيف تستطيع الكينونة ان تنطوي على العدم ؟ لا يستطيع العدم هنا إلا أن يضعف الكينونة ، ومهما قل النقص الذي نسلّم به في الثاني بات محتماً عليه أن يغور في الاولى : انه بدون نقص ، وعندما لا يكون ينقصه كل شيء ، يقول بوضوح البيت ٣١ من المقطع VIII حسب قراءة سمبيليوس . اما الكيان واما العدم ، اما يكون وبالتالي لا يوجد لا كيان وبالتالي لا يكون ، هذا هو الاختيار الذي يجابه به برميندس فكراً خالياً من الانسجام . لذلك يستحيل اعادة وجود الكيان انطلاقاً من اللاكيان (مقطع VII) : هذه الطريق ليست سوى مسلك يتبه فيه العقل ، لأنه على هذه الطريق يمجّد نفي الكيان قدرة العدم الكلية الغريبة .

وبما أن العقل لا يستطيع ان يتخلى عن الكينونة ، يجب عليه اذن ان

يتخلّى عن اللاكيوننة ، ان لم يكن باستطاعته أن يلعب بوعي اللعبتين معاً .
فالجماعة المزدوجة الرأس تلعب هذه اللعبة ، انما بدون أن تعرف ذلك وفي
الغباوة : في منظورها ، الذات وما ليس الذات ، شيء واحد .

٢ - مساواة الكيوننة والتفكير .

التفكير يساوي الكيوننة . هذا التساوي مثبت في المقطع III :
التفكير والكيوننة متداوتان ، ومعاد في البيت ٣٤ من المقطع VIII : التفكير
وما بسببه يوجد فكرهما متداوتان . والبيتان التابعان يشرحان ذلك باعادة
هذه المساواة الى الكلمة : لأنه بدون الكائن الظاهر بالكلمة لن تستطيع أن
تجد التفكير الكائن هو اذن المكان حيث الكيان المتكلم مع ذاته يقبل الى نور
العقل ، يعطي ذاته لذاته في الفكر وبالفكر . في هذا الظهور يعبر كل
الكيان ، بدون حيلة ولا ضياع . الكيان والكائن هما ، مجازاً ، متساويان
في الامتداد ، لذلك يستطيع البيت الأول من المقطع السادس ان يؤكد
مطلوب القول والتفكير في كائن الكيان . مع ذلك ، لا ينقلب الكيان الى
الكائن حيث يقال بدون ان يتنصّب ، يسكن فيه كغائب يستطيع العقل
اليقظان وحده أن يجعله يضيء وأن يدرك حضوره في تنوع الكائنات الذي
لا يفرغ : الكيوننة الغائبة ، تأمل فيها أقله كياناً حاضراً بتأكيد أمام العقل
(مقطع IV) .

هذه خمسة اعلانات عن حقيقة واحدة يجب إدراك معناها من جديد
في ما سبق وفي ما سيأتي . ما معنا لم نعلن إلا باعلان مبدأ أو عنصر كل
الاشياء ، استطعنا بكل بساطة أن نرى في هذا اللاحدود الكيان الصرف ،
السليم والبريء من سلبية الكثرة ، ولكن ما ان اجتهدنا بأن نعلن

مسوغات الاشياء ، وجب علينا وضع الكينونة في مساواة مع اللوغس ، الفكر ، وتعقدت المسألة .

عند الفيزيولوجيين ، ان علاقة الكينونة بالكائنات لا تُعتبر علاقة مضيئة تربط الظهور بالظاهر . فالكينونة ، في أمومة غامضة ، تحتوي الكيانات التي تخرج منها بقسمة - حسب الفاظ سمبليسيوس الذي ينقل نظرية اناكسيماندر وآخرين . في هذه الولادة ، يرى خسارة ، لا يعوض عنها بعودة الكائنات الدورية الى اللاحدد بالموت ، وبعبثة الاشكال في اللامميز ، لأنه ، في غياب الفكرة ، وغياب فعل العقل ، لا تتألق الكينونة في الكيانات التي لا تحجب عن الكينونة ولا لصالح الكينونة . « فاللوغس » وهو حديث الكينونة - عقل وكلمة - ينشئ هذه المسؤولية . فاللوغس ، وهو مساوٍ للكينونة حيث ينمو بمثابة حديث عن الكيانات ، يضع دفعة واحدة مساواة الكائنات مع الكينونة داخل فكرة هي كلمة . وتعتبر صيغة برمنيدس عن هذه المساواة عندما تقول : يتداوت التفكير وما بسببه يوجد فكر ، لأنه بدون الكائن الظاهر بالكلمة لن نجد ابداً التفكير .

ومع ذلك كما رأينا ، باسم اللوغس يقترب قتل الاب الكاذب في السفسطائي . ان نقد افلاطون يأخذ على النظرية البرمنيدية حول الكينونة اعدامها للحديث . فهو يصنف هذه النظرية مع تعليم الفيزيولوجيين متهماً اياها بفقدان « اللوغس » . وهذا لعمري امر عجيب ، ان كان الكائن بالنسبة الى برمنيدس المكان حيث يتكلم الكيان مع ذاته ، وان اراد برمنيدس بالكرة اخراج اللاحدد . ولكن العجب هو ظاهر ليس الآ ، لأن التباعد كبير بين اللوغس الافلاطوني والقول حسب برمنيدس .

على ما يبدو ، ان ضم الحديث الى المنطق المنطقي حصل مع مدرسة

ميغار ، وهذا حدث جليل . فالميغاريون ، الذين انحدروا من الأيلياتية ، ادركوا بدون شك ، بتأثير من زينون ، ضرورة مجابهة حدس الواحد مع مقتضيات لغة البشر . فزوّجوا الاثبات الانتولوجي للوحدة مع تجزئة منطقية (كما يقول ليون روبان) Leon Robin فاكسبوا لقب « الجدليين » العاقل ، بالمعنى ذاته الذي سيأخذ به أرسطو والقرون الوسطى بعده ، أي لقب منطقيين ، خبيرين في أقحام السّلج في المناقشات الخطابية . ولكنها كانت خطوة حاسمة في تاريخ « اللوغس » ، الذي يأبى العودة الى الوراء . وعبثاً حاول افلاطون ، في تصوره الخاص للجدلية ، انكار هذه التجزئة المنطقية ، وتأمين سيطرة جديدة للحديث على الكينونة بإقراره بأن للأشياء وللرأس البشري الذي يفكرها « لوغساً » وحيداً ، فهو يحافظ على تصور ميغاري للحديث ، بمقدار ما يسود فن الكلام ، الذي يُكتسب بالدرس وهو علم اخصائيين ، على القول ، وبمقدار ما ، كما يوضحه السفسطائي ، لا يعالج فيلسوفه زوجي الكينونة واللاكينونة الا كمنطقي : بسبب الخطأ الممكن في الحديث ، ويسبب السفسطائي ، هذا اللبق في تحريف الحديث .

ولكن برميندس يتطلع الى كل هذا من علو شاقق فلا يرتبك بالاعتراضات المنطقية ضد انتولوجيته . فهو لا يعرف شيئاً عن الجدلية ، الميغارية او الافلاطونية ، ويبحث عنده المنطق والجدلية عن يعطيها النور . ان القول المذكور في نشيده ليس « لوغساً » يحيط في الكلام وقواعده ، بل هو الكلمة النقية ، في معناها الانتولوجي العريان . . فلفظة « لوغس » عينها ليست مميزة لمعجمه في الحكمة كما كانت عليه عند هيرقليطس . فهي لا تظهر إلا مرتين في المقاطع (VIII , I) ، المرة الأولى ، لتدلّ ببساطة الى صلاة بنات الشمس الموجهة الى العدالة حارسة

الأبواب . والمرة الثانية ، في استعمال أكثر تقنية تحل محل لفظة « ميثوس » في المقطع II ، وكلتا اللفظتين تعني حديث الحقيقة الذي تفوهت به الآلهة . أما الألفاظ التي تعبر عن القول فتعود في أكثريتها الى عائلة اخرى ، عائلة Phemi « فيمي » ، التي تعني جعل ظاهراً ، اظهاراً بالكلمة . وهذه هي الحال في المقطع الثامن : التفكير في الكينونة صار كلمة ، وهو فيها الكيان الذي يقول ذاته .

والحال ، مع انحراف الحديث بمنطق المنطقيين ، يسير انزلاق المسألة الانتولوجية . وسوف ينحصر التساؤل حول الكينونة من الآن فصاعداً في الكائنات . هكذا الاجناس العليا الخمسة في السفسطائي تقسم الكيان الذي ودعه الفيلسوف الجدلي مع توديع ضده العدم ، لأن نقاوته لم تعد في متناول الحديث والعلم . وسوف يشرح ارسطو ، في الميتافيزيق ، ان الكيان والواحد ينقسمان مباشرة الى بعض الاجناس ، وتقود هذه القسمة الى قسمة موازية في العلوم ، الى درجة ان ما يسميه تارة « فلسفة اولى » « لاهوتاً » لم يكن انتولوجياً بعد ، بل علم نوع كائنات بين كائنات اخرى ، أي النوع الأكثر نبلاً ، نوع الكائنات « الاولى » ، الالهية ، اللامتحركة والمنفصلة . وبمقدار ما تبقى الفكرة ، مهما جرى ، مأخوذة بالسؤال حول كينونة الكائن ، فلن يبقى لها إلا أن تنفي الثاني الى ما بعد اللوغس والعلم ، وبالتالي اهمال المذاوتة البرميذية بين الكينونة والتفكير . وهكذا تعود الفكرة الى مشكلة المبدأ التي ازالها الانتولوجيا ، وتضع المبدأ في تباين واضح مع اللوغس ، وهذا ما يؤدي ، بعد سحب لا محدد الفيزيولوجيين صوب اللامدرك واللامعقول ، الى التزام التساؤل حول الكينونة بطريقة صوفية يكتنفها الصمت والظلمة . أما صوفية برميذس العاقلة والمنيرة فهي غريبة كلياً عن هذا الطريق .

ولا تقتصر الخسارة على الانتولوجيا في معناها الخاص باهمال مذاوثة التفكير والكيونة ، بل تتعداها ايضاً ، كما سنراه ، الى مسؤولية الكائن تجاه الكيونة ، التي تربط بتألق نادر عند برميندس مصير الكيونة بالكائن الذي يفكر .

الى درجة أن الفلسفة الهيدغيرية استطاعت تحديث التفسير ، بتعرفها في الكائن الذي يفكر على الكائن الذي يجب أن نقرأ فيه معنى الكيونة ، لأنه ينعم بأولية في تطور السؤال الانتولوجي . وهذا ما يضع الكائن الذي يفكر عند برميندس الى جانب الكيونة - هناك بالمعنى الهيدغري ، اي الى جانب الكائن المميز (بخصيص السؤال الانتولوجي) الذي به يوجد كيان ، الذي به الكيان هو معطى ، عكس المغلق واللامتكشف .

مع ذلك فإن فكرة الواقع الانساني المسؤول وحده عن الكيونة لا تتفق زمنياً مع النشيد . فإن التفكير الحارس للكيونة لا يستطيع عند برميندس أن يأخذ ابعاد الوعي ولا أن يحدد الواقع الانساني في سقطته . بالعكس ، ان فكرة الانسان لا تستطيع ان تكون هنا سوى جزء من التفكير ، مقتطع من الفكر الشامل ، فتستقي منه ما تملكه من قوة لتأخذ على عاتقها حصتها من الحراسة ؟ . وبالشكل ذاته ، فإن النفس الانسانية لن تكون ولا يمكن ان تكون ، في سياق الفكر الهليني ، سوى جزء ، وليس الاكثر نبلاً ، من النفس الشاملة . كما ان الكائن الذي يفكر لا يستطيع هنا أن يستأثر بجماعة « القصبة المفكرة » ، التي تكلف ديمقراطياً بحراسة الكيونة كلا من العاقل والعامه بالتساوي ، لأن كلا منهما يحمل في ذاته الصورة الكاملة للوضع البشري ، كما يقول « مونتاني » Montaigne .

تقتضي الحراسة حسب برميندس ان نكون على مستوى المهمة بالحفاظ على

كلمتنا في مستوى الكلمة ، وهذا ما لا يدل على الانسان بعامة ، بل على الحكيم وحده ، ذاك الذي سعى وتقبل ثمرة لسعيه التعليم الالهي .

٣ - كرة الكينونة - واحد .

يعطي ارسطو كمثال « لقضية » ، الى جانب « كل شيء يتحرك » ، لهيرقليطس ، الاثبات الإيليائي - المنسوب الى ميليسوس في مقطع من « التوبك » - بأن الكينونة هي واحدة . ونجد الشهادة ذاتها ، مروية انطلاقاً من الاشارات الموجودة في برمنيدس افلاطون ، وفي تفسير بروكلوس لهذا الحوار . فحسب بروكلوس ، كان برمنيدس يطالب بالاقرار باصالته في نظرية وحدة الكينونة ، التي كان يسخر منها الاغبياء العاجزين عن الفهم ، مستخرجين من هذه الوحدة نتائج مضحكة (بأنه لا يمكن ان يوجد معاً برمنيدس وزينون ، مثلاً) ، وجواباً على هؤلاء قد يكون زينون كتب الكتاب المفقود والمذكور في مطلع البرمنيدس ، وفيه يجادلهم ليظهر لهم أنه ينتج عن النظرية التي تأخذ بكثرة الكيانات نتائج مضحكة ايضاً .

إن « القضية » الايليائية تنطوي بدون شك على ما يثير سخرية المزدوجي الرأس ، ولقد وجه ضدها ، ارسطو نقداً شديداً ، متهاً برمنيدس (وميليسوس) بالبرهنة كلامياً فقط ، ومعتبراً براهين برمنيدس ، علارة على كونها بدون ختام ، خاطئة ، لأن الايليائي يأخذ الكيان بشكل مطلق ، بينما يمكن قوله دائماً في معانٍ عديدة . مع ذلك ، ان هذه القضية لن تثير مجابهة في العمق بين « الفلاسفة الوجهاء » . لأنه لا يوجد أحد لا يسلم بأن الكيان في معناه السامي هو واحد (كما يعبر عن ذلك بروكلوس في المقطع ذاته) ، إلا اذا عطينا بالفلاسفة الوجهاء البيتاغوريين وحدهم ، حيث يؤدي اللامتصل الى كثرة معقولة . فلا يمكن من ثم ان تكون اصالة

برمينديس إلا في انشائه الخاص ، في الشكل الذي يعطيه لهذه الوحدة وفي المطلقة التي يقدم بها واجب الوحدة ، مقابل البيتاغورية التي ينشئ عنها ، فالفكرة هي الشكل الذي يعبر فيه عن المطلقة البرميندية .

نعد الى الايات ٢٦ - ٣٢ ، و ٤٢ - ٤٩ من المقطع الثامن :

علاوة على ذلك ، لا متحرك بين حدود ربط شديدة ، انه بدون بداية ولا نهاية ، لأن الولادة والفساد أبعدا عنه بشكل مطلق . . . لذلك نقضي العدالة بأن لا يكون الكائن غير مكتمل . . . وايضاً لأن الحد هو الطرف ، انه مكتمل من كل الجهات ، شبيه بانحناء كرة الفلك الجميل ، متساوي في كل الاتجاهات انطلاقاً من المركز ، لأنه لا يجوز أن يكون هنا أو هناك اكبر أو اصغر . . . انه متساوي ضمن حدوده .

ان مفهوم الحد هذا هو مفتاح المطلب البرميندي . فهو يتيح للايلاياتي بأن يستعيد بالفكرة « الهي » اناكسيماندر ، والخالد واللافاسد ، الذي كان يراه الميلييزي بدون أن يستطيع تفهمه ، لتصوره اياه « كايرون » لا محدد .

ويقول سلفستروس ماوروس ، وهو شارح من القرن السابع عشر :
« ان برمينديس كان يسلّم بأن كل شيء هو واحد حسب العقل والشكل . . . لأنه كان يقول ان هذا الواحد هو محدد وكامل . والحال ان الاشياء تتحدد بالشكل » . والتحديد هنا يعني الاكتمال الذي يخلص الشيء من اللامحدد . فوضع الحد هو فعل العقل الذي ينشر كل الاشياء حسب « اللوغس » ، ويجلب الحد الشكل الذي يكتمل و « ينهي » . انما لم ترتب الاشكال الجميل ، داخل الكائن ، مملكة الرسم الابولوني ، ان لم يكن الكل مرتباً ، وان وجب على الكائن ، المأخوذ في كليته ، ان يفقد حدوده

ويتبعثر في اللا محدود ؟ ان البيت ٣٢ من المقطع VIII : العدالة هي أن لا يكون الكائن خالياً من الحد ، ييسط على الكل الحاجة الى الشكل التي تحكم حديث الكيانات .

من جهة اخرى ، في اي إطار يمكن حصر الكل بدون انكاره ككل ، وأي شكل يليق به ، ويصون معاً الاكتمال الخاص بالحد ، والنزاهة التي لا تقبل حدوداً ؟ أي شكل ، غير شكل الكرة ، مع قدرتها الرمزية الفريدة .

من المستحسن أن نعيد هنا في البدء قراءة نشيد الانحناء الذي يغنيه ارسطو في كتابه « عن السماء » . فالدائرة هي الاولى بين الاشكال المسطحة ، انها الواحد والبسيط ، انها الكامل ، وكما هي الدائرة للمساحات كذلك هي الكرة بالنسبة الى الاحجام - التي تقتضي هندسة الابعاد الثلاثة لتمثيل الكائن ، بمقدار ما يرى « كجامد » أو « جسم » .

حالما ادخلت ، مدرسة فيثاغوراس الكرة في الفكر الهليني ، فرضت ذاتها ، بفضل الضرورة الداخلية التي تسيطر على الثقافة وبقوة اغراء خارقة . ولكونها معاً الأولى والاخيرة ، فلها نقاوة البدء - الواحد والبسيط - كما لها كمال النهاية ، كون ما هو في النهاية هو ذاته في البدء . انها تصالح الذات والاخر في تشابه يزول فيه الاختلاف بدون ان يغور حديث الكيانات في ليل بدون لغة ، اذ تنطوي مساواة الاشعة على شحنة رمزية فقدناها نحن تقريباً . فالمقطع VIII من برميندس يقول : بما أن للكائن مساواة في القياس مع ذاته فهو يملك في الوقت ذاته مساواة عدم الاختلاف . للكوزمولوجيا « تبمي » الافلاطونية ، يبقى واضحاً ان الله اضطر الى إدارة العالم في شكل كروي ، « اذن الابعاد هي متساوية في كل مكان ، منذ المركز حتى

الاطراف ، لأنه من الاشكال كلها هذا هو الاكثر كمالاً والأوفر تشابهاً مع ذاته » .

ولا تقتصر الكرة على مصالحة الذات مع الآخر في التشابه بل تصالح ايضاً الحد ، المطلوب بسبب حبها للشكل ، مع اللانهاية في معناها ، فهي في آن واحد الشكل المغلق والقابل للشمول . ويعمل « بتوليمي » كروية السماء بكون الكرة ، بين الاشكال كلها ، ذاك الذي يضم اكبر حجم في صغر مساحة ، ان هذه العلة ، التي قلما تتناسب مع العلم كما يبدو ، هي اكثر مناسبة نفسياً وكثيرة المغزى . انها تسمح بتصور عالم محدود ولا محدود معاً ، محدود في الكبر ، كي لا يتبعثر في ما لا شكل له ، ولا محدود في العدد : نجد هنا « اللامحدودين » أو « اللامتناهيين » الذين ما برحا سائدين على الفكر منذ بيتاغوراس ، علماً بأن مفهومهما لم ينحصر في مجال التزايد بدون قاعدة ، بل تعداه الى غنى كثرة الكيانات .

الحد هو الأقصى في المقطع VIII يعني أن لا شيء يقع خارجه ، لا يمكن ان يوجد شيء بعده ، لأن كل الكائن محتوي في الداخل ، فالمحدد والتام يأخذان هنا وجهاً واحداً . اما الكرة ، وهي شكل كامل ، فتضم في داخلها كل الاشكال الأخرى ، « فعل السطر ، والمثلث والدائرة » وشكل الاشكال ، كما سيقوله ايضاً ، عشرين قرناً فيما بعد ، مفكر مسيحي هو قارى متعمق لبرميندس ، وهو نيقولاوس دي كوز Nicolas de Cuse . لذلك يعطي « التيمي » بطريقة بديعية ، الكرة كشكل للعالم ، « للحي الذي يجب أن يضم في ذاته كل الاحياء » ان هذا الحي الذي يضم كل شيء يشبه كائن النشيد .

هنا ايضاً ، نجد ان برميندس يستخدم في سبيل هدفه الخاص اعداده

البيتاغوري . فهو يأخذ من المدرسة الكرة التي بها تحد الكوزموس ، وينقل دلالتها الى المجال الانتولوجي . انها غائبة عن العرض الكوزمولوجي الذي يشكل القسم الثاني من النشيد ، بينما تشكل الاكالييل المركزية الدائرة التي منها يتكون العالم تداخل اسطوانات ، كما هي الحال عند اناكسيماندر . لذلك ، يستطيع برمنيدس أن يبدل باحادية الكيان الثنائية البيتاغورية ، المؤلفة من الكوزموس المحدود والروح اللا محدود ، حيث يفرض . لذلك يعلن بشأن الكيان الشكل الكروي اللامتحرك ، مقصياً هكذا الحركة الدائرية التي كان بيتاغوراس ، على ما يبدو ، ينسبها الى السماء : اما ثنائية الكوزموس والروح والحركة الدائرة فتقتضي حديثاً آخر ، متجاوزاً مع هم آخر .

يمكننا ان نتساءل ان كان برمنيدس ، بفعله هذا ، لا يعيد صورة الكرة الى رمزها الحقيقي . لأنه في النهاية ، مهما تضاعف اهتمام الكوزمولوجيا اليونانية بالعلم حسب مفهومنا ، ومهما تضاعف إدراكها لمقتضياته ، فإنه ملازم لها أن تصير موضوعية ووضعية اذا ارادت ان تدرك من جديد في حديثها حديث الاشياء . من هذه الزاوية يمكننا ان نرى فيها ، دون مخالفة الزمن ، ابتداء العلم الغربي . والحال ، موضوعياً ووضعيّاً ، لم تكن صورة الكرة لتفرض ذاتها . فقدرتها رمزية فحسب ، ويكتب هيدغر بصدق ان « كرة الكيان هذه وكرويته ، لا يجوز أبداً أن تتمثلها موضوعياً » .

اما الفيزيولوجيون الايونيون فلم يكونوا بحاجة الى ذلك للتعبير عن حدسهم للوحدة . كان يكفيهم قول العنصر الذي تصدر عنه كل الاشياء وإليه تعود بتبديل الشكل وإعادته . وعندما نضيف الى ذلك ، عند

اناكسيماندر أو هيرقليطس ، العودة الدورية التي بها يزول مرحلياً حديث الاشياء ، ندخل الى هذا الحديث دورية هي كالظل المتحرك للكرة اللامتحركة ، الانعكاس الكوزمولوجي للسؤال الانتولوجي الذي تجيب عليه .

تجنب الانتولوجيا البرميذية العودة الدورية وتقطع الطريق على كل حنين ، لأن الكرة تقوم بدور المعاصرة لها . وهكذا يزول السؤال عن المبدأ بمعنى بدء . ولا يحتاج الحديث الى أن يكون سلسلة ان كان كلمة بدون تتابع في الملازمة الزمنية للامتبدل هنا (المقطع VIII ،) . سيان عندي من اين أبدأ - لأنني من جديد سأعود الى هناك ، يقول المقطع V . ما هي أهمية البدء ، ان كان في كل مكان ؟ فإن كان في كل مكان ، أي كائن كان هو بدء كما هو نهاية . كون التقدم هو أيضاً عودة بالنسبة الى الأساس ، فهذا ما لن يردده بقوة إلا هيغل . كما انه يلاحظ بالتأكيد ان الجدلية الهيغلية ، باستثناء ما هي عليه من اختلافات ، تحافظ هنا على المقتضى الايليائي .

فالكرة لا تلاشي الحنين الى البدء فحسب ، بل تزيل أيضاً الحنين الى الاعالي الذي هو الثمن التصوفي للانتباه المفرط الى حديث الاشياء . ان كانت الكينونة-واحد، في الهنا اللامتبدل ، معطاة كلها دفعة واحدة ، فمن النافل نفي القسم الافضل منها الى مكان ما وراء العالم ، والزمان ، وحديث العقل ، كما ستفعله التصوفية الافلاطونية الجديدة والفكر المشتق منها . فما فتت هذه النزعة ، اياً كان معجمها المستخدم ، تميز بين ما سوف يسميه نقولاً دي كوز ، « الواحد المعظم » و« اللامشترك » من جهة ومن جهة اخرى « الواحد المنتظم مع الكثرة ذاتها » ، باعلانه ان كل شيء يأخذ ما هو عليه من كينونة من الكيان المعظم الفائت . لم يعد باستطاعة الفكر الذي

افسح في المجال للحديث الخصب أن يتخلل عن هذا التمييز ، والا تقلص الى خانة انشاء كلامي ، (كما هو الحال بشكل نموذجي عند ارسطو)
الاثبات القديم القائل بأن الكينونة والواحد متداوتان . ان الكرة الايليائية تقصي عن التفكير الموضع الآخر ، وهذا هو اسلوبها الى تبديد الحلم المتعدد الاشكال الذي يسميه نيتشه وهم العوالم - الخلفية .

لا نستطيع هنا حتى الكلام حصرياً عن تجاوز الكيان ، ان افترضت لفظة تجاوز الانفلات ، الخطوة التي تتعدى وتخرج من . لربما لم تثبت حلولية الكينونة في الكائنات ابدأ بأكثر . قوة مما بهذه الحكمة التي لا تريد إلا « قول وتفكير كائن الكينونة » - داخل تساوي الاول مع الثانية - بدون نقص من الداخل ولا من الخارج - في الحضور المشترك القوي .

ان التفكير الصعب في هذا الحضور المشترك هو صلب « القضية » الايليائية . بدون شك لا يعني برمنيذس بانكار الكثرة (وقد ترك البرهان الجدالي لزينون المجادل) بمقدار ما يجتهد من اليقظة الطائشة المنقادة « بالعادة الخبيثة » ويدعو الى ما هو جوهري . فلا تحتاج الكثرة ، التي يسلم بها ، في القسم الثاني من نشيده ، مثل أي انسان كان ، الى مدافعين عنها . لذلك يرى أن محاولة استنتاج الكائنات ، التي تنكسر له اشكال اخرى من الحكمة ، ليست مقتضى روحياً بمقدار ما هي ضياع وتبديد .

وهذا ما يبرز من تعليق بروكلوس ، الذي لا يخلو من القاء الضوء على الموقف البرمنيذي ، بالرغم من انه يخلط باستمرار فيما بين برمنيذس الحوار ، موضوع التعليق ، وبرمنيذس النشيد . فبرمنيذس ، بنظر بروكلوس ، لا يعالج الكيانات ولا الكينونة وحدها ، بل يعالج الكل بمقدار ما يشاطر الواحد . فهو يدرس اذن الكائنات ، مثل الفيزيولوجيين ، إنما

لكونها تستمد كينونتها من الواحد . وبعد أن يحيط بكل ما يلزم للمعركة في سبيل الواحد ، لا يعتبر مفيداً النزول حتى الكثرة (آخرون سيقومون بهذه المهمة) : « رمى مرساته في تأمل الكينونة - واحد ، واهمل كل ما كان يقدر ان يتحول به نحو الافكار المنقسمة » .

٣- اضافات دو كسوغرافية ونقدية كوزمولوجيا برمنيذس

١- ايتيوس Aetius

«بنظر برمنيذس، توجد اكاليل يلتف الواحد منها على الآخر، الواحد من الشكل اللطيف، والآخر من الكثيف، وهنالك اكاليل اخرى، موجودة بين المذكورة آنفاً، هي مزيج من نور ومن ظلمة. ويوجد مغلف جامد يلفها كلها كحائط، يقع تحته الاكليل الناري. ان الاكليل الأكثر قرباً من المركز، من الاكاليل המתزجة، هو اصل وسبب الحركة والولادة، ويسميه برمنيذس آلهة حاكمة وحارسة للمفتاح، عدالة وضرورة. ولقد انفصل الهواء بفعل التبخر بمفعول الضغط العنيف (على الأرض). كما أن الشمس ودرب التبانة هما فوهات من نار، والقمر مزيج من هواء ونار. وفي الأعلى، يقيم الاثير محيطاً بكل شيء ثم تأتي تحته المنطقة النارية المسماة سماء، ومباشرة تحتها المنطقة الأرضية».

٢- ايتيوس Aetius

«يضع برمنيذس في المرتبة الاولى من الاثير نجمة الصباح، وهو يعتبرها واحدة مع نجمة المساء، ويضع بعدها الشمس، وتحتها النجوم في المنطقة النارية التي يسميها السماء».

فلسفتان

٣- ديوجين لايرس Diogene Laerce

«يقول برميندس بان الفلسفة مزدوجة : واحدة تخضع للحقيقة واخرى تنقاد للرأي . لذلك يعبر عن فكره هكذا : (استشهاد بالآيات ٢٨ - ٣٠ من المقطع ١) انه يتفلسف في كتابته للناشيد، مثل هيزيود، كسينوفان، وامبدوكليس، ويقول بأن قاعدة الصبح والخطأ، هو حديث العقل : فلا دقة في الأحاسيس: يقول في الواقع (استشهاد بالبيتين ٣٥-٣٦ من المقطع ١.١) (من كتابه «سير الفلاسفة ونظرياتهم»)

انتولوجيا وفيزياء

٤- ارسطو : Aristote

(عن علة التغيير) «ان الذين، في البدء، اهتموا بالبحث المذكور؛ (الفيزيولوجيون) واثبتوا وحدة الجوهر، لم يجدوا صعوبة البتة، ولكن بعض الذين يثبتون الوحدة (الايلياتيون)، يصلون الى فترة تقصير في البحث، لأنهم يثبتون بأن الواحد هو لا متحرك مع الطبيعة كلها، لا في مجال الولادة والزوال فحسب (فهنا كلهم مبتفقون منذ البدء) بل ايضاً في مجال كل تغيير آخر، وهذا الموقف هو خاص بهم . اذن، من الذين يثبتون وحدة الكل، لم يتوصل أحد الى تصوّر السبب المطلوب، باستثناء برميندس لربما، وايضاً من حيث يفترض وجود لا سبب واحد فحسب، بل سببين، بمعنى ما» (من كتابه «الميتافيزيق»)

٥- ارسطو :

«لا اعتبار برميندس بأنه، خارج الكينونة، لا توجد لا كينونة، فهو يفكر

بأن ما يكون، هو بالضرورة الواحد ولا شيء آخر. . . ولكنه، لاضطراره على ملاحقة الظواهر، والتسليم بالواحد بموجب حديث العقل وبالكثرة بموجب الاحساس، فهو يستعيد موقفه ويثبت ثنائية الاسباب والمبادئ، ويعلن انهما الساخن والبارد، ويقول آخر النار والأرض، ويضع واحداً من هذين المبدئين، الساخن، مع الكينونة، والآخر مع اللاكينونة» (من كتابه «الميتافيزيق»).

٦ - أرسطو :

«انكر بعضهم كلياً الولادة والزوال وقالوا: لا شيء مما هو كائن يولد أو يزول، فليس ذلك سوى ظهور بالنسبة الينا. وهكذا يفكر الذين يتبعون ميليسوس وبرمنيدس. ولكن، حتى لو كانت اثباتاتهم الاخرى ذات قدر وقيمة، مع ذلك لا يمكن الأخذ بأنهم يتكلمون كفيزائيين: في الواقع، ان وجود كائنات لا مولودة ولا متحركة كلياً، هو مشكلة خارجة عن مجال الفيزياء وتأتي قبله. ومع كون هؤلاء المفكرين لا يتصورون وجود شيء آخر غير الجوهر الحسي، فمع ذلك كانوا اول من تمثل بعض الجواهر التي صنفناها، والتي بدونها لا معرفة ولا فكر، وهكذا انجروا الى تطبيق تفكيرهم بشأن تلك الجواهر على الاشياء الطبيعية» (من كتابه «في السماء»).

٧ - ارسطو :

«أرتأى بعض الاقدمين (الايليائيون) ان الكينونة هي ضرورة واحدة ولا متحركة: فالفراغ هو لا كينونة، وحيث لا يوجد فراغ منفصل، فالحركة مستحيلة. لا توجد ايضاً كثرة، حيث لا يوجد شيء يفصل، فلا اختلاف عندهم اطلاقاً بين تصور الكل لا متصلاً، حيث تتلامس الكائنات المنقسم اليها، والاقرار بالكثرة، وإنكار الواحد والفراغ. . . وانطلاقاً من هذه

التعليلات، بعد اهمال الاحساس واقصائه ، حيث يجب اتباع حديث العقل دون سواه، يؤكد بعض المفكرين ان الكل هو واحد، لا متحرك ولا محدود (ميليسوس)، لأن الحد لا يستطيع ان يجد إلا بالنسبة الى الفراغ. هوذا اذن المسوغات التي اوصلت هؤلاء المفكرين الى موقفهم من الحقيقة. وبكل تأكيد، إن لم نأخذ بعين الاعتبار سوى حديث العقل وحده، يمكن ان يكون الامر كذلك، ولكن ان اعتبرنا الوقائع ، بدا هذا الرأي هذياناً (من كتابه «في التوالد والفساد»).

٨- ارسطو:

بعد أن قال، في ١٨٤ b، ١٥-١٧، بأنه «يجب ضرورة ان يكون المبدأ أما وحيداً وأما متعدداً وان كان وحيداً فإما لا متحركاً، كما يشبه برميندس وميليسوس، وأما متحركاً كما يشبه الفيزيائيون، تابع ارسطو قائلاً: «ليس من مجال الفيزياء فحص ما ان كانت الكينونة واحدة ولا متحركة. وكما ان عالم الهندسة لا يملك حجة يجابه بها من يرفض مبادئه، كذلك هو حال المبادئ الفيزيائية، لأنه لا وجود لمبدأ أن لم يوجد سوى الواحد مفهوماً هكذا». فالمبدأ، في الواقع، هو مبدأ شيء ما أو أشياء كثيرة». (من كتابه «الفيزيق»).

نيتشه Nietzsche

«عندما يفصل برميندس بقسوة عن الحواس القدرة على التفكير المجرد، وبالتالي على العقل، كما لو ان الحواس والعقل قوتان مختلفتان كلياً، فهو يهدم القدرة على التفقه بالذات ويدفع الى ذلك التمييز المخطيء كلياً بين «الروح» والجسم الذي يوهق كلعنة، بخاصة منذ افلاطون، كل الفلسفة. ويفكر برميندس أن كل ادراكات الحواس تخدعنا، وتقوم خدعتها الرئيسية بأن تجعلنا

نعتقد بأن اللاكينية موجودة، وبأن للصيرورة ايضاً كينونة . فكل تنوع وتناظر العالم الاختباري، وصفاته المتغيرة، والنظام الذي يسود على مذهبها وجزرها، كل ذلك ينبو بلاشفة كظهور صرف ووهم، وكل ذلك لا يعلمنا شيئاً، بالتالي بات ضياعاً للوقت الاهتمام بهذا العالم الكاذب، غير الموجود، الذي هو محض خدعة لحواسنا. ومن يعطي عن مجمل الأشياء حكم برمنيذس يتوقف عن السعي الى درس الطبيعة في تفصيلها، ويتلاشى اهتمامه بالظواهر، وينمي نوعاً من الحقد ضد سراب الحواس هذا الذي لا يمكن الافلات منه . ومن ثم لا تستطيع الحقيقة ان تسكن الا في العموميات الأكثر شجياً، والأكثر بهتاً، في المغلفات الفارغة للكلمات الأكثر ابهاماً.» (من كتابه «ولادة الفلسفة في عصر المأساة الاغريقية»).

قول وتفكير . . .

٩- مرتان هيدغر Martin Heidegger

«نترجم لفظة «ليجين» Legein ب : ترك موضوعاً أمام، ونترجم من ناحية اخرى «نوين» Noein ب : حراسة . ان هذه الترجمة ليست أكثر مطابقة للأشياء فحسب، بل أكثر وضوحاً ايضاً. . .

ان هذه الترجمة تظهر بوضوح لأية علة وبأي أسلوب يسبق الليجين Legein النوين Noein ، وبالتالي يسمى في الأول . فيجب أولاً على «ترك» موضوعاً أمام»، ان يجلب لنا شيئاً، فلكونه موضوعاً أمام يستطيع بالتالي أن يؤخذ تحت حراسة . اضيف الى ذلك، ان «الليجين» لا يسبق «النوين» لضرورة تحقيقه قبلاً كي يجد «النوين» شيئاً يستطيع ان يحرسه فحسب . بل بالأحرى «الليجين» قد تجاوز قبلاً «النوين» لكونه يجمع ويحافظ على جمع ما يحرسه

«النوين»، لأن اللبغين «كوضع» يعني أيضاً قرأ، جمع، قطف (Legere). هكذا نفهم عادة ادراك أو تصفح كتابة، مكتوب. والحال، هذا يحصل بواسطة اسلوب نجمع فيه الحروف. بدون هذا التجميع، أي بدون القطف، (die lese) بمعنى الحصاد وقطاف الكرم، لن نستطيع ابداً قراءة كلمة واحدة، حتى بملاحظة دقيقة للحروف المطبوعة.

لا يحصل اذن ترتيب بين لبغين ونوين كما في سلسلة متتابعة، أولاً «لبغين» ثم «نوين». بالعكس، يخضع الواحد للآخر. ان «اللبغين» ترك موضوعاً امام ينسبط من ذاته في «نوين». ان ترك موضوعاً امام موضوع البحث هنا هو كل مانشاء باستثناء الاكثارات المهمل الذي يقوم بترك الاشياء كما هي. اذا تركنا مثلاً البحر موضوعاً امامنا، في الوضع الذي هو خاصته، نكون اذذاك، في اللبغين، بدأننا في حراسة ما هو موضوع امامنا. اخذناه في عهدتنا. «فاللبغين» هو معدّ قبلاً «للنوين»، بأسلوب غير مغبر عنه.

ويدوره، يبقى «النوين» دائماً «لبغين». عندما نتعهد ما هو موضوع امام، نحافظ على احترام كيانه موضوعاً امام. في هذا الاحترام، فتجمع حول ما هو موضوع امام، ونجمع ما نقوم بحراسته. أين نجمعه؟ اين-سوى في ذاته، بنوع انه يظهر بأسلوب كونه من ذاته موضوعاً امام؟.

ان كلمة برمنيذس تقول اذن لغة بالغة الدقة. فهي لا تربط «اللبغين» و «النوين» بأداة الوصل اليونانية «Kai» فحسب، بل تستخدم لفظة «te» المعادة التي تعني التبادل، والوجود المتبادل للواحد في الآخر لكل من «اللبغين» و «النوين». ولا تقوم العلاقة بينهما باضافة اشياء وتصرفات غريبة عن كل منهما، بل ان هذه العلاقة هي اتصال، وبدقة اتصال الاشياء المتجهة من ذاتها الواحدة

صوب الاخرى، اي التي لها الاتجاه ذاته، وهي من العائلة ذاتها». (من كتابه «ماذا نسميه تفكيراً»).

الكيونة والكيانات، الواحد والكثرة، الواحدان.

١٠- بروكلوس Proclus

«هذا اذن ما يعتبره (سيريانوس، معلم بروكلوس) هدف الحوار: يرتأي بأنه لا يتناول الكيونة، ولا الكيانات فحسب. ويسلم بأن هدفه: الكل، ولكنه يريد أن يضيف بأن كل شيء هو ثمرة الواحد، وان علة الكل معلقة بالواحد، ولنعتبر عن رأينا نقول، لكون كل شيء مصنوعاً احياناً بمشاطرة الواحد، يمكن أن نقول ان كل واحد من الاشياء، حسب رتبته، صنع احياناً، ويمكننا أن نقول هذا القول حتى عن آخر الكيانات. لأنه ان كان الله والواحد الشيء ذاته، وإن كان لا يوجد شيء أقوى من الله ومن الواحد، فكون الشيء موحداً هو كونه مصنوعاً احياناً بالذات. . . وكما لا ينحصر «تيمي» اذن، مثل اكثر الفيزيولوجيين، في درس الطبيعة، بل يعلم كيف حصلت كل الاشياء بترتيب عن الواحد الديميورج، هكذا ايضاً برميندس، برأينا، مع انه يدرس الكيانات، فهو يعتبرها من حيث تأخذ كيونتها من الواحد. إلا أن الواحد يكون في الالهة غير ما يكون في الاشياء التي تأتي بعد الالهة، هنالك يكون في ذاته مطلقاً وكاملاً، وليس كمن يكون في جوهر. لأن كل اله هو اله بموجب الواحد، لأنه هو واحد فحسب، بدون أية كثرة، بينما كل واحد من الالهة الآخرين متعدد بالاشياء المتعلقة به، ذاك بهذا الشيء والآخر بغيره. . . يوجد اذن اشياء يقيم فيها الكيان جوهرياً، واخرى يقيم فيها كحالة عادية، لأن كل جنس، وكل نفس، وكل جسم يشارك بواحد ما: ولكن هذا الواحد ليس احياناً بعد، مع كونه

صورة عنه، ان جاز هذا التعبير. . . «فتيمي» يعيد اتصال كل شي. بالديميورج، وبرمنيدس يصل كل شيء بالواحد، ويكون الواحد هو بالنسبة الى الكل، كالديميورج بالنسبة الى الاشياء الدنيوية» (من كتابه «تعليق حول برمنيدس»).

١١- افلوطين Plotin

«ليست اقوالنا اذن جديدة، فهي ليست من اليوم، بل قيلت آنفاً، فأحاديث هذه الايام ليست سوى تفسير لتلك الآراء التي تشهد كتابات افلاطون على عراققتها. وقبله أخذ برمنيدس بهذا الرأي، عندما اعتبر الكائن والعقل واحداً، واكد بأن الكائن لا يوجد في الاشياء الحسية: «التفكير والكينونة متداوتان» هذا ما كان يقوله، وكان يؤكد بأن الكيان هو لا متحرك: وبالصاق التفكير به نزع عنه كل حركة جسمية، ليبقى متساوياً مع ذاته. وهو يمثل كجسم كروي، لأنه يحفظ كل الاشياء محصورة فيه ولا يقيم التفكير خارجاً عنه بل فيه يقيم. ولكن، حيث يقول في كتاباته بأنه واحد، فهو يتعرض للنقد، لأن هذا الواحد يوجد متعددأ. ان «برمنيدس» افلاطون يتكلم بدقة اكثر عندما يميز الواحد الاول عن الآخرين، فهو واحد بامتياز، بينما يسمى الواحد الثاني واحداً. متعددأ، والثالث هو واحد وكثرة». (من كتابه «التسعينات».

١٢- الدمشقي Damascius

«لربما يجب اذذاك إعادة العقل الى اكثر الكيانات بساطة، الذي نسميه الواحد-الكائن، فلا يوجد اطلاقاً شيء مميز، حيث لا تقيم كثرة، ولا ترتيب، ولا ثنائية، ولا عودة الى الذات، فأية حاجة اذن يمكن أن تظهر في هذا الموحد تماماً، وبخاصة اية حاجة الى ادنى منه، نقطة انطلاق التعليل الحاضر؟ لذلك،

الى هذا المبدأ بالذات، الأكثر اماناً، ارتقى برميندس الكبير، لأنه الأكثر تنزيهاً عن الحاجة. ولكن يجب بشكل مطلق ان نتصور، مع افلاطون، ان الموحد ليس الواحد ذاته، بل ما كان موضوع تخصيص من قبله، ومن الواضح أنه يأتي بعده رتبة. ولكن، وفقاً للصيغة التعليل الحاضر، يتبين ان هذا الموحد، لا يملك في ذاته لا الواحد ذاته ولا المتحد (لأنه حتى ولو امتص، في النهاية، الموحد المتحد، يبقى الموحد مع ذلك جوهرأ)، سواء اعتبرناه الكائن الناتج عن عناصر، كما يبدو في قول افلاطون الذي يسميه مزيجاً، وهو يحتاج الى عناصره الخاصة، ام اعتبرناه امتداداً لبساطة الواحد، وهو مستمر وفقاً لمقياس الواحد، رامياً خارجاً عن ذاته ومع ذاته نوعاً من السماكة والكثافة» (من كتابه «مشاكل وحلول بشأن المبادئ الأولى»).

١٣- افلوطين Plotin

«ولكن يقال انه يجب الصعود الى ذاك (الواحد الاول)، لأنه يبقى الأول، المتساوي مع ذاته، حتى ولو صدر عنه آخرون. . . وكما هي الحال في الاعداد حيث شكل الوحدة موجود فيها كلها أولاً وثانياً، وحيث كل واحد من الاعداد اللاحقة لا يشاركها بالتساوي، هكذا هنا كل واحد من الكيانات التي تأتي بعد الاول يحفظ في ذاته بعضاً منه، كشكل. هنا تؤسس المشاركة الكمية، وهناك دعة الواحد مؤسس الجوهر، بنوع ان الكينونة هي دعة الواحد. فإن قيل أن الكيان يشتق من الواحد، ظهرت الحقيقة في هذا القول بدون شك. وهذا الكيان الذي نسميه أولاً لم يتقدم بعد إلا قليلاً ابتداءً من الواحد، لم يشأ الذهاب الى ابعد، بل انكفاً صوب الداخل، صائراً هكذا جوهر كل الكائنات ومركزها. الى درجة انه عندما نطلق صوتاً نلفظ فيه لفظة واحد (في اليونانية Hen)، نكاد نظهر بالصوت ذاته ما يشتق من الواحد ويعني الكيان (في اليونانية

(on) هكذا اذن ما هو مولود، الكيان (في اليونانية einai) يحافظ على تشابه مع القدرة التي يشحدر منها. فالكلمة، وهي متأثرة برؤية هذا المشهد، تتقلد ما تراه وتلفظ الكلمات: كائن (on)، كيان (einai)، جوهر (Oussia) ومركز (Hestia). وتسعى هذه الاصوات الى ان تدل على جوهر ما هو مولود، انها تولد عند من يتكلم، بقدر الامكان، صورة عن ولادة الكائن» (من كتابه «التسعينات»).

١٤- نقولاوس دي كوز Nicolas de Cues

«كان برميندس يتأمل في الواحد المعظم في ذاته ويقول، امانة منه لهذه الحقيقة، ان الكيان هو واحد. لقد فهم، في الواقع، ان كل الاشياء توجد في الكيان الوحيد في حالة تغلف. وحيث ان علة الكثرة هي الوحدة، التي بدونها لا يمكن أن توجد، راح يبحث عن العلة المفترضة للوحدة، فوضعها في الكيان كوحدة، راثياً كل كثرة في الوحدة. وزينون، من جانبه، كان لا يرى في كثرة الكيانات سوى كيان واحد مقتسم، فيقول لا كثرة إلا لتلك الكيانات التي لا تستطيع أن توجد في كثرتها إلا بالوحدة، فلا يوجد اذن تعدد كيانات إلا بالمشاطرة مع الكيان الوحيد، لأنها بهذه الوحدة تستمر في الوجود. فالوحدة هي اذن جوهر الكيانات. ولم يشأ زينون ان يدل على الحقيقة ذاتها التي يعنى بها برميندس، الذي كان يتطلع الى الواحد المعظم بينما زينون الى الواحد المتقاسم. أما ميليسوس، فكان على اتفاق مع برميندس، حيث تطلع الى الكثرة في الوحدة من منظور السببية فقط، ورأى أنه لا يستطيع صيانة الوحدة إن لم توجد في الكثرة. إن الوحدة توجد بذاتها قبل الكثرة بكثير، والكثرة تأخذ من الوحدة ما هي عليه من كينونة» (من كتابه «أنت من أنت؟»).

شهادات تكريم لبرمنيدس

١٥- نقولاوس دي كوز Nicolas de Cues

«كان برمنيدس على صواب، في تأمله الدقيق، عندما أعطى عن الله هذا التعريف: انه ذاك الذي، بالنسبة اليه، كل واقع موجود، ايا كان، هو كل وجوده الخاص. وكما ان الكرة هي الكمال الاسمى لكل شكل الى درجة انه لا يمكن تجاوزها، هكذا الأكبر هو الكمال الشامل والكامل بشكل مطلق، بمعنى انه يصير فيه غير الكامل، اياً كان، كاملاً كلياً، كما السطر اللامتناهي هو كرة، والانعطاف هو مستقيم، والتركيب هو بساطة، والاختلاف مساواة، والغيرية وحدة، وهكذا دواليك... فكيف يمكن اذن ان يوجد، في الواقع، ناقص حيث هذا الناقص هو كمال لا محدود، وحيث الممكن هو حالي لا محدود، وهكذا دواليك؟...» (من كتابه «في الجهل الحكيم»).

١٦- هيغل Hegel

«حيث ان التفكير أو التمثيل لا يجد موضوعاً سوى كيان محدد، الكيان- هناك، فيجب أن يتصل بأصوله مع بدء العلم، كما وضعه برمنيدس الذي رفع تمثيله الخاص وتمثيل العصور التابعة ايضاً الى ارتفاع التفكير الصرف، الكينونة ككينونة، وبفعله هذا ابدع عناصر العلم الصحيح. فإن ما هو أول في العلم يجب ايضاً أن ينكشف كأول في المنظور التاريخي «الزمي». ويجب اعتبار الواحد أو الكينونة عند الالليانيين كمرحلة أولى، كنقطة انطلاق لعلم التفكير. صحيح ان الماء والعناصر المادية الاخرى هي مبادئ عامة، ولكنها كمادية ليست افكاراً صافية. أما الاعداد، فلا تمثل التفكير الصرف والبسيط، ولا التفكير المكتفي

بذاته، بل التفكير الخارجى كلياً (من كتابه «في علم المنطق»).

الكل ألوهة (الحلولية) المجردة عند الأليياتية.

١٧- هيغل Hegel

«من العدم لا يصير شيء» هو من الاحكام التي ينسب اليها اهمية كبيرة في الميتافيزيقا، (علم الماورائيات). يمكن أن نرى فيه «هيهية» «Tautologie» خالية من كل مضمون، العدم يبقى عدماً. أو، ان شئتاً أن نرى فيه الدلالة الحقيقية على الصيرورة، وجب علينا أن نعتزف بأنه، من حيث انه من العدم لا يمكن أن يولد إلا العدم، عملياً ان هذا القول لا يفترض أية صيرورة، لبقاء العدم عدماً. فلحدوث الصيرورة، يجب أن لا يبقى العدم عدماً، بل أن يعبر الى شيء آخر، الى الكينونة. وبإنكار هذا القول: من العدم يولد العدم، ارادت الميتافيزيقى اللاهقة، بخاصة المسيحية، ان تثبت العبور من العدم الى الكينونة. ان الحكم القائل: من العدم لا يولد إلا العدم، والعدم يبقى دائماً عدماً، يأخذ أهميته من معارضته للصيرورة بوجه عام، وبالتالي لخلق العالم من العدم ايضاً. اما الذين يسلّمون بهذا الحكم: «العدم يبقى عدماً»، معلنين آياه ببعض الأبهة، فإنهم لا يدركون انهم يفعلهم هذا، يعتنقون حلولية الأليياتيين المجردة، وحتى حلولية سبينوزا. فالتصور الفلسفى المرتكز على المبدأ: «الكينونة هي الكينونة ليس إلا، والعدم هو العدم ليس إلا، يستحق أن يسمى نظام التداوت، وهذا التداوت المجرد يكون جوهر الحلولية» (من كتابه «في علم المنطق»).

الكلمة

١- مدرسة «ايبي» والايلياتية.

منذ تكلم «السفسطائي» عن «الجماعة الايلياتية»، صارت مدرسة «ايبي» موضوع نقاش لم يسبق له نظير. كان هذه «الجماعة الايلياتية» أنست الناس ان افلاطون تكلم أيضاً، في موضع آخر، عن «برمنيدس الفريد».

صحيح ان المدرسة ليست موضوع جدل، ولكن عدد المفكرين المقبولين فيها واسماءهم ما برحت حتى ايامنا ماثراً نقاش. فأرسطو، في استعراضه المقدم في كتاب الميثيزيق لا يضم زينون اليها. وهو التلميذ اللامع والحبيب على قلب برمنيدس الافلاطوني، والذي بز معلمه في الشعبية التي اكتسبها لمدينتهما لأننا نقول دائماً: زينون ايبي. ولا اتفاق ايضاً حول كسينوفان ولا حول غورجياس. فلا اتفق الرأي إلا على مليسوس.

ان هذا الاميرال الصامي يمثل اقله اللقاء الباهر، والناذر بالنسبة اليها، بين التأمل والعمل الصريف. وكان المواطنون المعاصرون له، حسب شهادة ديوجين لايرس، يعجبون لقدرته التأملية المتحدة مع قدرته السياسية، ومع ذلك يختلفون عنا في قسمتهم. فهو الذي في ٤٢ كبد انكساراً في البحر لأثينا بريكليس، وفي السنة التالية، دافع ايضاً ضد أثينا عن صاموس المحاصرة، وكان في الوقت ذاته يعد كتابه «عن الطبيعة أو عن الكائن». وبفضل سجليسيوس حفظت مقطوعات مهمة من هذا الكتاب، كما ظهر تبسيط

لمحتواه، من ناحية أخرى، في مقالة أرسطو المزيف المشار إليها عادة بالعنوان «حول مليسوس، وكسينوفان وغورجياس».

اختلف المؤرخون في تقديرهم لأهمية مليسوس: أهو مفكر أصيل أم مردّد، عادي أم ممتاز؟ اختلفت الآراء فيه حتى عند الاقدمين، فأفلاطون يضعه تقريباً في مرتبة برمنيذس بينما أرسطو، الذي لا يحبه، يصفه بالغلاظة. ومهما يكن من أمر، فإن مليسوس، بعد انجذابه بالنظرة البرمنيذية الى الكينونة-واحد، وقف يدافع عنها في المجابهة ضد التعددية العقلية التي توصلت إليها البيتاغورية، حتى اعتبره، ضمناً او صراحة، مؤلفون كثيرون وفي طليعتهم أرسطو، ممثلاً لامعاً عن مدرسة ايلي، بل ممثلاً الممتاز. اما السؤال المطروح فهو، بعيداً عن هذه البهنة المثبتة، هل تجعل منه أمانته خلفاً صحيحاً صادقاً.

لا نعرف كيف وصل اليه تعليم برمنيذس. هل تتلمذ له مباشرة مثل زينون؟ هذا افتراض ضعيف. ولكننا نجد فيه، بدون شك، مثلاً عن الانتشار العجيب للأفكار في العالم اليوناني آنذاك، وكانت صاموس تحظى، بهذا الخصوص، بموقع جيد، لكونها مركز ثقافة دائمة الإشعاع بالحيرية على الرغم من نكباتها المحلية، فاستطاعت بعد أن صدّرت بيتاغوراس أن تستورد برمنيذس.

على كل حال فإن مليسوس يتصف بالحاح برمنيذس المتحمس والمثابر مع بعض الاضافة في البراهين عندما يعلن أحادية الكينونة. فلا ولادة ولا زوال ولا تغيير اطلاقاً يهدد اكتمالها من الداخل، ولا عدم من الخارج: هادئة، شبيهة مع ذاتها، ومتساوية مع الكل، تبقى بلا تغيير. كان برمنيذس، وهو الشديد الميل الى البيتاغورية، يستخدم مفردات خاصة بالصحة عندما يتكلم عن الكيان

ويقول ان الكيان سليم في كل اعضائه وهو بدون ارتعاش . فراح مليسوس يقدم عن هذا الموضوع استطراداً مثيراً ، ويشخص هكذا كيان سلفه الاكثر تجريداً الى ان يجعل منه تقريباً كائناً سعيداً ، خالياً من الألم والحزن ، وبهذا يلاقي «لا هوت» كسينوفون ، الذي يعتبره بعضهم الأول بين الايليائيين ومؤسس المدرسة . فبعد أن أبعد عن الكيان الولادة والزوال والحدث ، اعتبره برمنيذس ، أبدياً ، ولكن الكلمة ليست ملفوظة في نشيده ، بل هنالك حضور كلي فضائي يحل محل الابدية للمخيلة ، كما لو أن المشهد الايليائي جعل النفوس غريبة عن التفكير في الزمان في تلك المرحلة السابقة لسقراط في الفكر اليوناني ، علماً بأن تصور الزمان آنذاك يختلف كلياً عما نضع فيه نحن في ايامنا من مفاهيم . امام مليسوس ، فيصنع النظرة البرمينية بمجال زمني ، عندما يفصل زمنياً بين بدء ونهاية الذوات فضائياً ، لينكرها كلها معاً .

ويعود ذلك الى انه ابتعد لربما عن ارض برمنيذس بالذات . فهو مثل زينون لا يتنبأ بل يعلل . فمن زاوية اسلوب الحكمة نجد الانتقائي امبدوكليس ، والضلع ايليائي هيرقليطس اقرب الى برمنيذس من خلفه مليسوس وتلميذه زينون . وحيث انه يعلل بدل ان يتنبأ ، يدخل الصامي بعض التراخي الى المطلب الانتولوجي ، فهو يرضى بأن يتكلم لغة الفيزيائيين ، واضعاً اللاشيء في صف الفراغ ، مع أنه ، في لحظة سعادة ، وجد التعبير الخاص لابعاد التشويش بين الانتولوجي والكوزمولوجي : «ان كان ، وجب ان يكون واحداً ، وان كان واحداً ، وجب ألا يكون له جسم» . وحيث انه يرضى بأن يتكلم لغة الفيزيائيين فهو يستخدم لفظة أبيرون ، اللامحدد ، للدلالة على غياب البدء والنهاية في الزمان وفي المكان : ابدي وبدون حدود ، هوذا اذن الكوزموس اللامحدد ، فتوجب من ثم ترك المطلب الانتولوجي الذي كان يشار اليه بالكرة . ومهما كانت

الفائدة الخاصة لهذا الحديث ، يمكننا انقول بأن معه يغيب قسم كبير من المطلب البرمنيدي .

ان من يشرك هذا المطلب مع مدرسة ايلي ، يرى زينون ايضاً أكثر اثاره ، اذ يظهر التلميذ حقاراً لقبر الايليائية اكثر منه مدافعاً عنها (زينون ، زينون الشرس) . . . وهذا ما حدث فعلاً ، حتى بدون التسليم ، كما فعل بعضهم ، بأن مجادلته بخرت في النهاية حتى قضية معلمه . وعلى الرغم من المجادلة ، ومع انها اعتقدت بأنها تساعد القضية كما يشته البرمنيذس الافلاطوني ، يكفي انها في النهاية لم تجد انجهاً ولا مخرجاً في الطرق التي تنهاها الالهة ، فأعطت النور للميغاريين ، اولئك المعلمين الذين ذوبوا تدريجياً في الكلام ، ابتداء من اوقليدس ، ذكر الانتولوجيا البرمنيذية . فلا يمكن أن نحلم بمجابهة أقصى في المجال الفلسفي من مجابهة التلميذ والمعلم ، هذا الثنائي النادر بين العقول الخارقة . وهذا ما يظهره فن افلاطون المسرحي في الفصل الاول من برمنيذس ، وهذا ما يبرز للناظرين لولا جدلية برمنيذس الحقيقي المزعومة كأنها قراءة مغلوطة لحديث بالغ الدقة يرتد الى النشوة المنطقية .

النشوة المنطقية ، قد يطبق هذا التعبير على زينون لو امكن النشوة ان تسكن في هذا الرأس البارد . ان «القطب الايليائي» الذي يتكلم عنه الفيدر ، والقادر بفه ان يظهر الاشياء ذاتها متشابهة وغير متشابهة ، واحدة ومتعددة ، لا متحركة ومتحركة ، هو زينون المصنف هكذا مع جماعة محترفي التناقض . ان السبياد الاول يجعل منه بوضوح سفسطائياً عادياً . قد يكون كل هذا سوء معاملة ، ولكنه يبقى ذا دلالة . اما ارسطو فيقدمه هو ، لا برمنيذس ، كمخترع للجدلية ، وهو فعلاً مخترعها بالمعنى الارسطي ، حتى ولو اعطي للفظه مفعول رجعي .

ان جوهر الجدلية، بهذا المعنى، هو امتحان أي اثبات عبر استطراد منطقي فقط حول نتائجه. (ليس نافلاً أن نذكر أن هذه الطريقة لا تمت الى العلم بصلة عند ارسطو: فلاننا نقاش جدلياً حكماً نستطيع أن نقدم عنه ايضاحاً) يؤخذ الاثبات في الجدلية كنقطة انطلاق، انه مفترض، بدون امكانية اعلان حقيقته الداخلية: انه افتراض. من ثم، يصبح التجرد هو الاتجاه العادي بشأن الاحكام الجدلية. فهي ليست بالنسبة الى من يناقشها موضوع التزام شخصي، بل يسلم بها من الخارج، لأنها دائمة ومن حيثما اتت موضوعاً في المقابل. هكذا تخترع الاحكام الجدلية المحاور والحوار، لصيغة تفكير لم تكن تنعم، حتى ذلك الوقت، بطابع «فلسفي». وهكذا يحل النقاش محل تأمل العقل المنفرد المستمع الى الحكمة الالهية، والذي يدحض ما هو خطأ على ضوء معرفته والذي يقترح في التعليم، ما استنبطه من مسيرته الشخصية. انه نقاش بين عقلين انسانيين، ينسب الواحد منها الى الآخر اثباتاته الخاصة، بدون اللجوء الى تعليم اسمي، وفي غياب الحكمة لأنها مرفوضة ومعلقة.

كل هذا، حرفياً، سابق لسقراط. وهكذا، بالمقارنة مع الحديث البرميندي، يتبدى استخدام البرهنة عند زينون، على ضوء ما تعلمنا اياه المقاطع التي حافظ عليها سمبليسيوس، والمختصرات التقريبية التي وضعها ارسطو، وعرض المسوغات التي يسوقها افلاطون على لسان الايليائي في الاجابة على سقراط الشاب. ان عرض البرميندس هو تأكيد تخيل ادبي، ولكنه يتلاءم جيداً مع وثائقنا فيصعب أن يكون تخيلاً فلسفياً.

يقول زينون الافلاطوني: «ان ما كتبه هودفاع عن قضية برميندس ضد الذين يحاولون الاستهزاء بها بادعائهم أنه، من الواحد الذي تثبته، ينتج نتائج كثيرة مضحكة، تتناقض فيها القضية. ان عملي يقدم الرد ضد الذين يثبتون

الكثرة، ويجيد الاجابة . انه ينبغي اظهار ان افتراض الكثرة هو اكثر اضحاً من افتراض الواحد، اذا استطعنا ان نعالجه حتى النهاية . بهذه الروح الجدالية كتبت في شبابي، ثم سرق احدهم النسخة المكتوبة، فلم أشأ إعادة كتابتها ونشرها . وهذا ما يغرب عنك، يا سقراط، انت الذي تتصور ان ذلك العمل ليس من صنع روح شاب جدالية، بل من طمع رجل متقدم في السن . كان الكتاب المذكور يضم البراهين الشهيرة، وهي اربعون حسب بروكلوس، ونعرف منها تسعة فقط . اثنان منها، ينقلهما سمبليسيوس حرفياً، يسمحان بتكوين فكرة عن المنهج الزينوني . وهو يقوم بحشر الخصم في تناقض مع افتراضاته الخاصة، بمتابعة الاستطواد حتى يظهر التناقض . انت تركب الكل من وحدات منفصلة؟ اذ ذاك يجب أن تكون هذه الوحدات صغيرة وكبيرة معاً من جهة، ومن جهة اخرى ينتج عنها اللاحدد بدون قياس الذي أردت أن تطيح به لأنه يهدم الشكل . انت تسلم بالكثرة؟ اذن، لكونها، متعددة، ستكون كل الاشياء في آن واحد محدودة ولا محدودة عدداً . الخ .

وننتج عن المنهج ذاته المشاكل بشأن الحركة . فما كتب حول هذا الموضوع هو فيض بحيث يصعب ذكره هنا، ولا حاجة الى ذلك . فمهما عظمت فائدته، انه في مجمله لم يعن بادراك معنى هذه الصعوبات داخل اشكالية زينون فقط . والحال، هنا كما في السابق، نجد ان الخصم الوحيد الذي يستهدفه الدفاع عن الاپليائية هو المدرسة البيتاغورية، مع الرباط الذي يضعه حسابها بين بنية الواقع المحجبة والحد الحارس للشكل . في افتراض اللامتصل، يجب أن يكون الفضاء والزمان، اللذان تتحدد الحركة بالنسبة اليهما، كحجمين، بدورهما ايضاً لا متصلين، أي مركبين من وحدات منفصلة، سواء كانت هذه الوحدات لامتناهية أم لا (تبعاً للموقف من قسمة الحجم الى اللانهاية) . يبين زينون

استحالة تصور الحركة في اية حال من الاحوال الممكنة داخل هذا الافتراض،
(يوجد اربع حالات اعطت الصعوبات الاربعة المشهورة: صعوبة
«الديكوتومية: الثنائية» ثنائية الاجزاء، صعوبة اشيل، والسهم،
والملعب). والحال، يسلم الناس بوجود الحركة، والبيتاغوريون بدورهم مثل
كل الناس، «هذا مكان عام» جدلي، بالمعنى الارسطي.

زينون الجدلي هو غير معني بعدم انسجام الكلام، فهو يكتفي بفضحه،
لانه ليس كلامه: فالحديث، حيث الافتراضات «مبسوطة حتى النهاية» ليس
حديثه بتاتا، بل هو حديث تمتحن فيه اقوال الآخرين. يمكن من ثم رؤية كيف
يدافع عن قضية برميندس. فهو لا يقف لا مع اللاتحرك ولا مع الكينونة واحد،
يقف في الخارج، لا يثبت شيئاً بل يدحض فقط، مجاباً القضية المخاصمة مع
تناقضاتها الخاصة الداخلية. لذلك ان التهمة التي يلحقها افلاطون بزينون،
بفهم سقراط الشاب، والمقبولة من قبل برميندس الحوار، والتي يقول فيها انه
يضع النقاش على مستوى الحسي، لا تنطبق بالافلاطونية فحسب كما يبدو في
البدء: فالحسي هو مستوى «الامكنة العامة»، والجدلي المقارع هو هنا في دوره،
لانه يتكلم باسمه الخاص. ان حديث زينون وحديث برميندس، عملياً، لا
يتمان فوق الموقع الأرضي ذاته.

ومهما قيل حول الموضوع، يمكن التسليم، لأسباب اخرى، بانتماء
زينون الى الايليائية. ان سلبية خدمته تجاه الايليائية لا تلزم بأن نعتبر التلميذ كما
يقول بروكلوس «عبرية من رتبة ادنى» من معلمه. هنا تظهر المزاجية في
الاحكام، حيث يقال ادنى عما هو شيء آخر. في الواقع، ان شئنا أن نحكم على
زينون من منظور مقاييسنا، لقلنا بأن التلميذ هو اكثر «حدائة» من المعلم.
فبرميندس هونبي وواعظ، كلامه هو كلام الآلهة، ولا يحتاج الى برهان. زينون

لا يتنافس على علو برمنيدس، فهو لا يعنى إلا بكلام الناس، حيث يبرز عدم الانسجام. خطأ هذا الرأس العجيب أنه وجد في غير زمانه، ولو وجد في ازمة اخرى لكان لمع كمنطقي وفيلسوف علم. ان منطقاً سيكون مميتاً لانتولوجيا برمنيدس، ولكنه لا يعرف ذلك.

ولا يعرف ايضاً ازدهار الخطابي المعدل جدليته في فم الميغاريين، «هؤلاء السقراطيون الايليائيون» (كما يقول مؤرخو الفلسفة) الذين يدينون لزينون بقلة الايليائية. سوف يقول اوقليدس الميغاري بأن الصلاح هو واحد ولا متبدل، بينما الاسماء التي تدل عليه هي متعددة، أي توجد كلمات كثيرة للدلالة على وحدة كل الاشياء العميقة. ليس في هذا الاثبات للواحد ما هو محصور في الايليائية باستثناء سواها، بل يكاد يذكر بالمجابهة البرمنيدية بين الاسماء التي يعطيها المائتون وبين الواقع كما هو في الحقيقة. ولكننا لا نلاحظ فيه أي تذكير بالمطلب الانتولوجي. بالجدلية يتصرف اوقليدس ايليائياً، وهذه الجدلية هي زينونية: يستخدم في البرهنة الاقحام بالتناقض. خلفه، أو بوليدميلي، سيحول هذا النوع من البرهنة الى مصائد للسذج في البرهنة السفسطائية لمدرسة ميغار (الكاذب، المخدوع. . .) حيث يمتزج معنى المشكلة المنطقية بالاستعراض الخطابي الذي يرسمه افلاطون في الاوتيديم. مع هذه الجدلية، بدون منازع، تكمل الايليائية ضياعها.

ليس من مصيرها ان تزول في المفكرين الذين اعطتهم النور؟ فاذا حسبنا من المنتسبين الى المدرسة زينون، لم لانعد غورجياس من افرادها. فاذا استثنينا العلاقة الشخصية التي تربط التلميذ مع المعلم، وهي هنا فذلكة فقط، فلا يبدو «الليونتان» أقل ايليائية من الايليائي، فقد استمر في انتهاج حديث الفيلسوف الايليائي حتى ارتداده الى الحديث الخطابي.

اعطى سكستوس امبريكوس تعليقاً دقيقاً عن مؤلف غورجياس بعنوان «عن اللا- كائن او عن الطبيعة» ، وهو بوضوح رد على مؤلف مليسوس . فيتصف فيه التساؤل والجهاز التصوري بالبرميدية والمليسية . إلا ان الحديث الذي اكتشف ، في جدلية زينون ، حرته ، وقدرته على النفي ، ينكفي هنا ضد ذاته . فلا اهتمام جدلي هنا ، لأنه لا يوجد خصم ولا رد ولا «مكان عام» ، بل هنالك نقض مطلق ينسف الكلام من الداخل ، كالدودة في الثمرة . في عالم القول الذي لا تزوره الالهة لا تكون استقامة الحديث ضماناً مطابقتها مع الكينونة ومقياسها ، بل احترام قواعد لعبة لا تصل بشيء سوى ذاتها . اللاكينونة لا تكون ، ولكن اللوغس الذي يؤكّد لنا ذلك يبرهن بالأسلوب ذاته ان الكينونة لا تكون ، وأية أهمية لذلك؟ مع افتراض الكينونة ، لن يتبدل شيء بالنسبة لنا ، لأن التفكير الذي يمتحن ذاته في الحديث (ولا يمكن امتحانه في مكان آخر) يكتشف فيه انه لا يستطيع القبض على الكينونة . وأية أهمية أيضاً؟ لأنه مع الافتراضنا بأنه يستطيع على ذلك ، فهو لا يقدر على ان يعبر عن فعله هذا في الحديث : فليست الكلمة ما تتكلم عنه ، انها تدل عليه ، وفي عالم القول الذي لا تزوره الالهة بعد ، تحفر الدلالة بين الكينونة والقول هوة استطاع برميدس ان يخطوها بهدوء . هكذا كانت ، حسب سكستوس ، المراحل الثلاث في برهنة غورجياس : موت مثلث اللاتولوجيا .

قد يؤدي ذلك الى نقد للغة والى فلسفة للصمت . انما ، بخصوص هذا المخرج ، بقي الليونتي شديد الايليائية . ثم ، تعلم بدون شك من معلمه امبدوكليس ، الحكيم المكمل ، قدرة اخرى للكلمة ، وهي أن الوظيفة الشعرية تكون أيضاً خطابية وسياسية . في غياب اتصاله بالكينونة يبقى للكلام تأثير على البشر ، ويكتشف هذا التأثير مع فقدان اتصاله بالكينونة في آن واحد . من

«الحديث النبوي والمنمق»، اسحب النبوة، فيبقى ايضاً، في غياب كل قول صحيح، اغراء لا يضاهي، تسوده الزخرفة وفيها بعد سوف يشار الى هذه الزخرفة بالتعبير التالي: «تكلم على طريقة غورجياس». فالخطابة هي فن الحديث المنمق الذي يولي الكلمة، بعد فقدان القدرة العلمية مع الحديث الفلسفي، القدرة الوحيدة الباقية لها، وهي قدرة الرأي. ولكن اية قدرة! ان الوعي الذي ادركته عن ذاتها ينفجر في غورجياس افلاطون، ويسجل حقاً نهاية عالم (ان تصورنا المشترك للكلمة هو، حتي ايماننا، سفسطائي) فليس غورجياس الخطيب بكل تأكيد فيلسوفاً منحرفاً ومسياً. فاذا قارنا احدي مراثيه، التي بقي لنا منها مقطع، مع مانستطيع ان نفعله من هذا النوع، نلمس فيها نزاهة تظهر ايضاً في حوار افلاطون، الذي لم يكن عطوفاً تجاه هذا النوع. انه ليس فيلسوفاً منحرفاً، بل هو انسان خدعته «الفلسفة» (الوحيدة التي استطاع تصورها) تاركة اياه وحده مع حديث كلي القدرة وبلا قيد.

في بحثنا عن مدرسة ايلي، لا نذهب الى ادنى من غورجياس ولكننا نصعد بعض الاحيان الى قبل برمنيدس، حتى كسينوفان، الذي يعيد اليه بصراحة افلاطون «الجماعة الايليائية»، والذي ينقل بخصوصه ارسطورياً يزعم بأن برمنيدس كان تلميذاً له. انما، هنا ايضاً نقاش، فقد عارض بعض المؤرخين في نسبة دور ولقب مؤسس المدرسة الى منفي كولوفون. وصحيح بأن التباين كبير جداً بين حكمة كسينوفان وحكمة برمنيدس.

في الاسلوب، أولاً، كسينوفان هوراوية متجول يعيش في اليونان الكبرى من موهبته التي يستخدمها في المناسبات (يقال بأنه نظم نشيداً يحتفي فيه بتأسيس ايلي)، ويمارس في المناسبات الاخرى بطلاقة انواعاً كثيرة من الكلام. يبقى لنا منه بعض ابيات شعر رثائية وتقليدية، ويقايا نادرة من مؤلف تأمل لا يسمح ما

هو عليه من حال بالبت ان كان نشيداً أو مقالاً نثرياً . وقد ذهب البعض انطلاقاً من هذه البقايا الى افتراض مؤلف «حول الطبيعة» ، حسب العنوان المكرس في التقليد . كيف يستطيع انسان كهذا أن يؤسس مدرسة او يمارس تعليماً؟ التلميذ هنا ان صح ان برمنيدس كان تلميذاً له لا يمكن أن يكون سوى مستمع مشدوه ومطبوع بكلمة ، هذا بكل تأكيد أمر مهم ، ولكنه لا يؤدي الى القول بفرقة أو مدرسة .

في المضمون ، ثانياً . ان تفكير كسينوفان ، بما انطبع عليه من نكتة تلطف موقفه ، ومن حرية ساخرة تجاه المعتقدات الشعبية ، يبقى ايونياً نموذجياً ويتعارض مع نبوة برمنيدس الرصينة ، اضاف الى ذلك لا ادراكيته (اغنوستيسية) الباسمة . فالحكيم الذي يعلن بأن لا انسان رأى الحقيقة بتأكيد ، وانه لم يوجد ولن يوجد انسان يعرف شيئاً بشأن الآلهة ، وانه ان صدف لانسان أن يقول الحقيقة ، فهو ذاته لن يعرف شيئاً عنها ، ان هذا الحكيم بكل تأكيد لن يكون من يتلقى تعليمه من فم الهى .

بدون شك يلتقي كسينوفان وبرمنيدس حول اثبات الواحد (هذا موضوع مشترك في «الفيزياء» الايونية) ولا تحرك : فالاله الوحيد الذي يتجاوز كل الالهة والبشر ، حسب كسينوفان ، لا يتحرك ولا يتغير ، انه يحرك كل الاشياء بدون ان يعمل بمحركها بتفكيره فقط . ولكن كل هذا قليل للكلام عن مدرسة او عن تأثير فقط ، حتى ولورفضنا أن نتبع رأي الذين يرون تبايناً فاصلاً بين الرواية اللاهوتية عن الكيان واحد اللامولود واللامتأثر عند كسينوفان ، والرواية الانتولوجية عند برمنيدس .

صحيح أن الدوكسوغرافيا تذهب الى ابعد من مقاطعنا ، وان سمبسيوس ينسب بسخاء الى كسينوفان بعض الافكار السابقة لبرمنيدس ،

حتى كروية الكينونة-واحد . ولكن نجيم بعض الشك على هذه الشهادة . أولاً ، ينسب الى الخولقوني رأياً موسوماً بالتناقض بشأن الطبيعة المحدودة أو اللامحدودة لهذه الكينونة واحد (نقطة اختلاف ، كما نعرف ، بين مليسوس وبرمنيذس) . ثم ان التعليل الذي يعيره اياه هو مليسسي (بعض الممار لفظياً) لدرجة أنه يوحى بافتراض عدوى : حتى لو اذعننا لما تقوله ، من ناحية اخرى ، هل يمكن اعتبار صورة الكرة معيار انتساب الى المدرسة ؟ اذ ذاك امبدوكليس هو ايليائي ، لأنه لا أحد قال احسن منه كروية الفضاء النقي .

بما لا شك فيه أن افلاطون يصنف كسينوفان بين الجماعة الايليائية . ولكن هذه الجماعة ليست مدرسة ، بل عائلة . وانه لغني بالدلالة ان هذا المقطع من السفسطائي بالذات لا ينسب اطلاقاً الى الكولوفاني التأسيس ، حيث يقال ان الجماعة الايليائية تعود «الى كسينوفان وحتى الى اعلى منه» : اعلى منه ، لا يوجد إلا الفكر الايوني وثباته للواحد الذي منه . تولد كل الاشياء .

لترك في الختام الكلمة لنيئشه ، على الرغم من استخفافه بتقليد لا يكر انكاره : في النهاية ، لا أرى هنا سوى صدفة ، ان عاش في المكان ذاته ، في ايلي ، بعض الوقت رجلاً جنباً الى جنب ، كان يحمل كل منهما تصوراً للوحدة : انها لا يشك لان مدرسة ، ولا شيء مشترك تعلمه الواحد من الآخر وعلمه فيها بعد . لأن أصل هذا التصور للوحدة يختلف كلياً عند الواحد عما هو عليه عند الآخر . . . فبينما استنتجه برمنيذس من تصور الكينونة واللاكينونة ، بقي كسينوفان صوفياً دينياً .

لربما يدفعنا الى وضع بيان ايديولوجي عن هذه الاشياء حماس اعمى اكثر من حس فلسفي .

عندما تنقل الدوكسوغرافيا بعض «البلاسيكا Placita» ، اي

الاجابات التي اعطاها مفكرون معينون عن اسئلة محددة، فهي لا تفكر في أطر المدرسة : انها تصف معاً اسئلة متقاربة، مهتمة بالمضمون اكثر من أي شيء آخر، مثلاً، في السؤال عن وحدة الكون، يذكر برميندس عند ايتيوس برفقة كايسن، بيتاغوراس، اميدوكليس، اكفانت، مليسوس، هيرقليطس، اناكساغور، افلاطون، ارسطووزينون (من سيتيون). وحيث فكرت في أطر المدرسة، مالت الى العلاقات بين الاشخاص اكثر من العلاقات بين الافكار، الصلة التعليمية في كلمة مسموعة في الشباب (برميندس مستمع الى كسينوفان)، الرفقة (زينون وبرميندس)، الجماعة الاجتماعية السياسية في الوطن (زينون وبرميندس كلاهما من ايلي). لكل هذه الأمور قيمة توازي قيمة الاتباع الفكري، وتكفي لتجعل، مثلاً، برميندس وزينون «فلاسفة بيتاغوريين»، وبالمقابل، ان البنية الفكرية تشكل افتراض تعليم في اطار جماعة: هكذا برميندس هو تلميذ اناكسيماندر. في هذه الأوضاع، من الأفضل عدم البحث عن الايليائية في مدرسة ايلي.

ولكن إن شئنا أن نكون أكثر دقة، لغابت مدرسة ايلي وانكشفت الايليائية في تفكير مفكرين يتضح ان علاقتهم بايلي غير معقولة.

لقيام مدرسة يلزم اتصال (لفظي تقريباً) في العقيدة، لعبة البنية والتأثير، وفي النهاية استمراراً لمضمون قليل. يمكن بالعكس لقيام عائلة روحية، ان لا تفتتها المسافات وقلة الامانة التي قد تكون جسيمة جداً، لأن القربى التي تعرف عنها هي في مجال آخر. لو اعتبرنا الجماعة الايليائية مدرسة، لشح عدد الذين يتسبون اليها، أما لو اعتبرناها عائلة، فما احتاجت الايليائية الى ان توجد في انواع مدرسية، بل يكفي ظهور احد المواضيع أو الاستمرار في

احد الاهتمامات . هذا المعيار يسمح لنا بأن نتعرف في نظام هيغل أو تأمل مرتان هيدغر الى جو عائلة ايليائية، بينما بالعكس، الميغاريون، هم بالاسم فقط سقراطيون ايليائيون، لأنهم لا يحملون اية قرابة ذهنية مع العائلة .

نضيف انه من افلاطون حتى ايماننا، لا يمكن أن نقرأ في الفاظ نسبة وبنوة ما اثاره برمنيدس من اهتمام وحمامة . كعقيدة ينتسب حوار البرمنيدس الى الافلاطونية، ولا الى الايليائية، فالتخيل التاريخي المزيف لا يحرم برمنيدسه، على الرغم «من بياض رأسه الناصع» وصدافته لزينون، من أن يكون افلاطونيا ولا برمنيدسياً، أما بشأن القرابة الايديولوجية، فالأمر يختلف تماماً . يكفي بأن نستعرض ما ينسبه افلاطون الى برمنيدس والى مليسوس لنرى التباعد بين المتوارث والمتخيل .

ان الظل الذي بسطه برمنيدس على فكر افلاطون هو ظاهرة جد هامة، ويجدر أن نخصصها بفصل منفصل . فالبده به هو احترام للترتيب الزمني .

٢- ظل برميندس

ظل مبسوط: لا صورة ادق من هذه للتعبير عن علاقات افلاطون بالايلياتية، وبرميندس بخاصة.

يجب تحطيم المطلب البرميندي، لأنه لا يتألف مع مقتضيات الكلام والفلسفة. فصد هذا المطلب اذن، وبروح جدالية، يكتمل التصور الافلاطوني للاشكال وللعلم الجدلي. ويشهد على ذلك ارسطو في مقطع من الماورائيات حيث، في انتقاده الافلاطونية، يعزو السبب الرئيسي في «ضياعه» الى انه ظن بانه ضروري، خشية ان يرى كثرة الكائنات ملتحمة في كيان واحد، ان يدحض برميندس وان يظهر انه يوجد لا كيان. ولكن هذا الدحض الضروري هو بنظر افلاطون قتل أب: فاحترامه للايلياتي كبير الى درجة ان نقد قضيته يساوي قتل الأب. أتفخيم ساخر؟ لا نجد اثرًا للسخرية في تكريم تيتات «للوحيد»: اشعر بخجل لاخضاع مليسوس والآخرين الذين يقولون بأن الكل واحد ولا متحرك، لفحص بدون احترام، انما اشعر بخجل أقل مما اشعر به تجاه برميندس الفريد. لأن برميندس يبدو لي، كشخصية هوميروس، «محترم في نظري وفي الوقت ذاته رهيب». التقيت هذا الانسان، وأنا شاب يافع وهو شيخ متقدم في السن وبدالي على عمق في كل النقاط، من أصل كبير. تكريم فريد مقدم لانسان فريد، لم يحظ بمثله أي مفكر سابق لسقراط.

يقتضي هذا الاحترام أن ترتكب الايلياتية ذاتها جريمة قتل الاب، وهي

جريمة مرتكبة نوعاً ما باسمها. لذلك وجب أن يكون محاور تيتات في السفسطائي، الذي اسندت إليه مهمة البرهنة باسم الفلسفة عن وجود اللاكيان- وجب أن يكون انساناً من ايلي: انه ينتمي إلى نادي تلامذة برميندس وزينون، وهو في النهاية فيلسوف كامل. صرعة مسرحية، لو أن هذا الدخول إلى المسرح لم يُعَدَّ بذكاء بالتخيل المسرحي للبرميندي.

حسب أ. ديس Dies، ان الترتيب الافلاطوني لقراءة الحوارات الاربعة: برميندس، تيتات، السفسطائي، السياسي، الذي ينسجم مع ترتيبها الزمني، يجعل من الأول «مقدمة الرابعة». ان هذا التصنيف المتجم حسب مقاييس مستقلة نظراً عن السؤال الذي يشغلنا، تؤدي بالفعل إلى تكوين فريق من الحوارات الاربعة حيث يظهر الاهتمام الايليائي.

وشيء غريب أن يكون برميندس غائباً ولربما مجهولاً في الحوارات، حتى ذلك الذي يأخذه كعنوان ويظهره فجأة على المسرح. قبلاً، نجد عودات نادرة إلى زينون وحده، تتناوله كجدلي، لا كتلميذ. اما البرميندس، فيعيد التلميذ إلى الصنف الثاني، ويعطي للمعلم دوراً أولاً بمستوى الصيت الذي اكتشفه المؤلف باعجاب، ويسند إليه مهمة مزدوجة كناقض مدافع عن نظرية الاشكال ومعلم للرياضة الجدلية. ولكن، بالرغم من رهافة التشابه المستعار (إلى درجة أن بعض المفسرين أخذوا بتاريخية الحوار)، فإن أضواء المسرح تظهر برميندس معزولاً كلياً عن إطاره البرميندي الصادق. فالإيليائية في البرميندس هي براهين زينون، معالجة بلباقة من سقراط الشاب ومن برميندس نفسه، بالإضافة إلى التذكير البسيط والشديد الإيهام، من فم المعلم، «لاقتراضه الخاص بشأن الواحد»، فلا استشهدا منقول عن التشديد، بل تلميح عرضي عنه. هكذا سار الإيليائي تحت العلم الافلاطوني بصراحة.

هناك جيل على الأقل يفصل ، حسب زمن التخيل ، الزمن «الدياجاتي Diegetique» في لغة الافلام ، بين حادثة البرميندس وحادثة التينات : فسقراط الفتى صار انساناً ناضجاً ، ومنذ زمان توفي الايليائي الأبيض الرأي ، ولا ذكر لزينون . وبدل الحضرة المسرحية لأعلام الايليائية ، الذين ابعدهم التخيل المسرحي ، تأتي الحضرة الايديولوجية ، الأخاذة التي تبلغ ذروتها في السفسطائي .

بتحفظ ، وبشكل عابر تقريباً ، تظهر الايليائية في التينات ، مع أن موضوعه الأول (ما هو العلم؟) ليس برمنيدياً . في مجال تعريف للعلم بالاحساس ، توصل العرض الى قضية بروتاغوراس الشهيرة ، التي اقتادت النقاش بشكل طبيعي الى الاهتمام بالحركية الهيرقليطية . فيتدخل سقراط قائلاً : كدت انسى ، يا تيودورس ، ان آخرين اعلنوا آراء مناقضة ، هكذا :

«بخصوص الكل ، ان الاسم الذي يكمله هو كينونة لا متحركة» ، وتعابير اخرى كثيرة يناقضهم بشأنها مليسوس وبرمنيذس اللدان ، يتمسكان بأن الكل هو واحد ويبقى لا متحركاً في ذاته ، اذ ليس له موضع يتحرك فيه .

كاد سقراط ينسى اللاتحرك الايليائي ! وعندما تذكره ، بشر بفحصه مقابل الحركية ، واقفاً من الفريقين موقفاً محايداً ، بدون اي احترام تبني : «إن ظهر أن كليهما لا يقولان شيئاً مصيباً ، سنتحدى السخرية معتبرين اننا نحن ، الضعفاء ، نقول شيئاً ذا قيمة ، بعد نقضنا لاناس غريقين في القدم وفي الحكمة» . ومع ذلك ، عندما آن الاوان ، تهرب من هذا العمل ، تكرماً منه لبرمنيذس . لن يناقش قضية اللاحركية ، وهكذا ينهي التينات حسابه مع الايليائية . ولا يبقى لتأمل القارئ سوى هذا الاستشهاد للغزي ، وهو جملة يستحيل تركيبها بشكل اكيد لنقص قرينة الكلام : «بخصوص الكل ، ان

الاسم الذي يكمله امتلاء هو الكينونة اللامتحركة». إن التفسيرات التي يقدمها ديبس بشأنها تبقى غير مقنعة. فإن شاء افلاطون ان يذكر هنا البيتين ٣٧-٣٩ من المقطع VIII من البرميندس، خائنه ذاكرته. ان حضور فعل «أكمل Telethei» يوحي بالأحرى بأنه بعد ان اعاد الى الاسم، الذي ليس سوى لفظة مائتين، كل ما تأخذ فيه الصيرورة والتغير مظاهر الواقع المستقل بالنسبة الى العيون العمياء والأذان الصماء، كان برميندس (ان لم يكن مليسوس) يجابه هذه الاسماء الكثيرة والخداعة باسم الحقيقة الوحيد الذي يمكن ان يناسب الكل، ان وجب تسميته. هذا شرح مقبول، ولكن لا يمكن التحقق منه: فمقاطعنا لا تترك بتاتاً مكاناً لبيت كهذا، ويمكن من ناحية اخرى ان يتعلق الامر بقول برميندي خارج النشيد، هذا ان لم يتعلق بقول مليسي.

انهى التيات المعركة مع الايليائية، ولكن السفسطائي اعاد الكرة. يوم واحد يفصل بين الحوارين. كان اللقاء محمداً في الغد، فقدم ثيودورس مع تيات، مصطحباً معه هذه المرة غريب ايلي، ومسمى اياه تلميذ برميندس وزينون. بهذه الصفة بالذات يجري الحديث في هذا الحوار وفي السياسي الذي يتبعه. واذا استثنينا البرميندس، نجد للمرة الاولى في تتابع الحوارات ابدال سقراط، في دور السائل، من بدء النقاش الجدلي حتى نهايته. وكصنو للبرميندس (البرميندس الافلاطوني بدون شك) يقوم الغريب بدور البديل عن سقراط، وقد اشير الى هذا الامر باشارة دقيقة الى البرميندس، وباستعمال المنهج السؤالي من قبل الايليائي. هكذا، فوق التيات، تتلاقى الحوارات في البحث عن ضمانات ايليائية للقضايا الافلاطونية.

«فيلسوف كامل»، ملقب «بالانسان الالهي»، هذه التعابير التي قُدِّم بها ثيودورس غريب ايلي اثارَت فضول سقراط الساخر: ليس من السهل التمييز

بين السياسي والسفسطائي ، اويكون ثلاثتهم واحداً ، مارأي مفكر ابلي بذلك؟ بعد ان اجاب الغريب بأنهم يعتبرونها ثلاثة اجناس مختلفة ، تبين التخطيط المرسوم لثلاثة احاديث في سبيل ثلاث ايصاحات . بيدأ في السفسطائي . وسوف يكمل السياسي التدقيق في توزيع الادوار داخل هذه الثلاثية ، التي لم يؤلف الجزء الثالث منها ، حيث كان على سقراط ان يعود الى دور السائل . هكذا تبقى الكلمة الاخيرة للايليائي ، وعندما يستعيد سقراط فعلياً دوره كقائد للعبة ، سيرتد نائب برميندس ، الى خلف الستائر ، وبعد تجاوز المحنة الايليائية ، تفسح الافلاطونية المجال لتأثيرات اخرى .

ان قتل الآب في السفسطائي لا يحصل مباشرة عن طريق نقد المطلب البرميندي الذي تنصل منه التيتات ، بل غير مباشرة ، عن طريق تفكير في الظروف التي تجعل من الممكن حصول حديث خاطيء . وسوف يقر السياسي بذلك بدون مواربة : « ارغمننا (في السفسطائي) اللاكينونة على الكينونة لأنها كانت الوسيلة الوحيدة لختام برهنتنا » . لأن السفسطائي هو مخترع أو هام ، ولكنه لا ينتجها كما يفعل الرسام مثلاً ، بابداع صور عن الاشياء الحقيقية : صوره هي نوع مختلف في جنسه ، يبدعها بحديثه ، حيث يتواطأ الكلام مع الكذب والخطأ . ذاك فضيحة بالنسبة الى واقعية اللوغس ، الذي يقدم عنه الغريب هذه الشهادة ، التي تزداد فائدة بمقدار ما نقبض فيها على الانعطاف من التصور البرميندي ، الى التصور الافلاطوني بخصوص الظواهر .

« الظهور والتبدي ، ومع ذلك عدم الكينونة ، قول شيء ما ومع ذلك عدم قول الحقيقة ، كل هذه المصطلحات هي مليئة بالصعوبات ، اليوم كما كانت عليه سابقاً وكما هي عليه دائماً . الى أي مصطلح اللجوء للقول أو للحكم بأن للخطأ واقعاً بدون التوغل في التناقض ساعة الافصاح عنه ، ان هذا السؤال ، تيتات ، هو شديد الاحراج » .

اليوم كما في السابق وكما دائماً... يستحيل ان يعتقد افلاطون ، بعد زينون وبعد غورجياس ، بحلول لوغوس ، هو انبثاق من العالم وتعبير عن الاشياء . ان طرح السؤال الافلاطوني حول اللغوس ابتداءً في التينات وتلاه في السفسطائي . وحيث ان الغريب الايليائي ، في بحثه عمن تقع عليه تبعية خطأ الحديث ، يتجه صوب الكيان ، لا صوب الكلام بفحصه النقدي ، وحيث انه يشرح لتينات أن قول الخطأ كواقع «يجرؤ حتى على افتراض ان ماليس موجوداً هو موجود : بطريقة اخرى الخطأ لا يمكن ان يحصل» ، يتضح أن ، نائب برميندس ، في التزامه بالوظيفة المزدوجة التي كانت وظيفة الايليائي في البرميندس ، اي مثلاً وناقداً للايليائية ، يصيغ ويحب أن يصيغ مشكلة الحديث الخطأ في الفاظ قديمة ، لأن التفكير الافلاطوني يحاول هنا التخلص من فكر عريق في القدم . وبرهاناً على ذلك ، نذكر المقطع حيث ، بسخرية مذهلة من قبل تلميذ مزعوم ، يتكلم الغريب عن نظريات قديمة في الكيان ، ويصنف معاً ، كرواة اساطير ، الايليائيين والايونيين وغيرهم .

وصحيح انه ، على الرغم من التناظر بين الاحاديث والتعديدين ، الخ ، كان اهتمامهم المشترك والخالص بالكيان يجعلهم اكثر قرباً الى بعضهم من مفكرين اهلوا هذا الاهتمام في سبيل اهتمام آخر . ان الغريب يطرح مشكلة الحديث الخطأ في الفاظ كيان لا كلام ، انما ليخضع حالاً الاول لمقتضيات الثاني ، كونه تلميذاً لزينون اكثر مما لمعلمه . ان اقترف قتل أب في السفسطائي ، فهنا يقترف انقلاباً في الخضوع ، ينير بعودة الى الورااء الفصل الثالث من البرميندس : افلاطون ، الذي يعتمد من جديد «منطق» زينون ، يريد أن يخضع لقواعده الكينونة واحد ، فتموت ولا تنبعث ، مع الافلاطونيين الجدد ومنافسيهم ، إلا في تأمل لا يعبر عنه ، غريب عن الانحاء الايليائي وعن المشروع الانتولوجي .

ان الخطأ يقتضي اذن اللاكيونة . ويستأنف الغريب : والحال ، يا بني ،
ان برميندس العظيم ، قدم شهادة عن ذلك ، لنا نحن الفتيان ، في النثر وفي
الشعر :

لن يحصل ابداً ان تضطر لأكيانات الى الكيونة : انت اذن ، أبعد تفكيرك
عن طريق البحث هذا .

يجب بالتالي ، اما التخلي عن خطأ الحديث ، واما الاجابة على التحدي
البرميندي ، أي امتحان ، دفاعاً عن النفس ، قضية ايونا برميندس ، وارغام
اللاكائن على الكيونة عنوة ، وبالمقابل ، الكائن على عدم الكيونة ، نوعاً ما . . .
في غياب هذا النقض وهذا التعليل ، سنجد كل صعوبات العالم في الكلام عن
خطاب خاطيء وعن رأي خطأ .

ليس للاختيار حل مسبق . فالتخلي عن خطأ الحديث هو موقف يمكن
مواجهته تماماً ، لأنه نتيجة مقبولة عن التصور الواقعي للوغس ، ونجد أوضح
واشهر تطبيق لهذه النتيجة في قضية بروتاغوراس القائلة : ان الأشياء هي في
الواقع كما تظهر لكل واحد . وان سلمنا بذلك ، انتصر السفسطائي ، وبقي وفقاً
لاشتقاق اسمه ، رجل معرفة ، لا يمكن تمييزه عن الفيلسوف . والحال ، بدأ
الغريب حديثه مؤكداً انهم في ايلي يميزون بين الاثنين . وسقراط ، في السياسي ،
سوف ينتقد بقوة ويسخرية مصطلحاً يضع السياسي والفيلسوف في مساواة مع
السفسطائي .

يجب اذن قبول التحدي . يسدد الغريب ضربه ، في انطلاقة ، مرتين ،
مرة بتأكيد ان اللاكيان كائن ، وإن الكيان غير كائن ، ومرة اخرى بدحضه
اللاتحرك الايليائي ، لأنه ينخلع عن الكيان الشامل الحياة والتفكير ، بانكار الحركة
عنه ، ويتصف من ثم بالموقف الرهيب .

قتل أب مزيف مع ذلك . يوجد لا كيان ، ولكن هذا اللاكيان الكائن ليس
 اللاكيان الانتولوجي بل لا كيان الغيرية المنطقي : يجب اذن ضرورة ان يوجد
 كيان للاكيان ، (ان يكون اللاكائن ، كما في الحركة كذلك لكل الانواع . في
 الواقع ، ان طبيعة «الغير» تبدل كلاً من الانواع الى غير كيان (الكائن) وتجعله
 هكذا لا كيان (لا كائن) ولا يوجد هذا اللاكيان بكل تأكيد ، كلا كيان ، فهو ليس
 ضد الكيان ، ولذا يذهب الغريب الى الاعلان بهدوء بأنه لا يحظى بكيان اقل من
 الكيان ذاته . ويتوصل في تحليل ايليائي ، الى حل تينات على التسليم بأن اللاكيان
 لا يفقه ، لا يوصف ، لا يلفظ ، لا يعبر عنه . ولن يتراجع عن ذلك ابداً ، في
 الواقع ، لا يمكن ان يتوافق هذا اللاكيان مع ما يقال في الحديث ، بل مع شرط
 الحديث فقط ، «كشائبك» الفاظ : مجرد تسمية معطاة للفصل ، لأن الانواع
 والاشكال هي عديدة وبالتالي غير متساوية ، ولا مكان له الا في التشائب . اما
 الكيان اللاكائن ، فهو ليس سوى نوع الى جانب انواع اخرى ، ويجب التأكيد
 ايضاً بخصوص الانواع الأخرى بأنها موجودة .

ولإنزال الضربة القاضية بالاثبات البرمنيدي «الكيان كائن» يجب اقله
 ان يتقبل هذا «الكيان الثلاثي» الذي «يضاف» الى الانواع الاخرى تلك الشراكة
 كالآخرين ، بدون اي امتياز خاص . ولكن الواقع ليس كذلك ، على ما يبدو .
 لأن الآخرين يفترضونه بينما العكس لا يكون صحيحاً ، يفترضونه بالتمييز الذي
 يحصل عنه باثبات وجودهم ، وبالتعبير عن اتصالهم بالكيان بلفظة مشاركة .
 هكذا الكيان كنوع والانواع الاخرى تنتزع من عمق مشترك هو Emmenai ،
 الكينونة . فكل النقاش الطويل الذي ، في سياقه ، يصرح الغريب بأنه مرتبك
 بلفظة «الكائن to on» ، يطالب من التنظيرات القديمة عن الكينونة تحديداً
 لموضوع تنظيرها ويرتبط كل هذا النقاش بصعوبات قائمة ترتد قبل كل الى ان

التحليل لم ينتزع بعد الالتباس عن فعل الكينونة، ولم يميز بين أداة الربط في حكم الانتساب واثبات الكيان في حكم الوجود، انها لا تطرح السؤال الانتولوجي .

أبعد من مشكلة الحديث الخاطيء المطروحة في تعريف السفسطائي، ان نقد القضايا الایلیاتیة هي في النهاية مطروحة في اتصالها مع مشكلة الحديث بمجمله، وهذا ما يعترف به الغريب في الختام، فالسفسطائي يكمل النقاش الذي ابتدأ في البرميندس. فصد المطلب الایلیاتي، يجب التسليم، حتى في المجال العقلي، بالكثرة، بالحركة، باللاكيان، لان الحديث يفترضها، ولا يمكن التخلي عن الحديث بدون التخلي عن الفلسفة، وبالتالي عن العلم. وضد الذين يريدون «فصل كل واحد من الاشياء عن الأخرى»، وانكار «المزيج المتبادل»، يلزم لتخليص تشابك الاشكال الذي هو اللوغس، ان نشته بقوة «في عدد انواع الكيان»، والا لن يكون له كيان البتة. ان برميندس، الذي وضع الكلام في مساواة مع الكينونة والتفكير، بدون تحليل سابق، لم يلاق هذه المشاكل، «فأصدقاء الاشكال» الذين ضدهم تخاض هذه المعركة ينتمون الى مدرسة اوقليدس اكثر مما الى ايليائية الایلیاتي، مثلاً كان سالفاً صديق الاشكال الآخر برميندس، الصنو في الحوار، مظهرافيه في آن واحد ضرورة «المثل» والصعوبات التي تثيرها.

ان تأليف البرميندس، المذهل اذا قورن بباقي الحوارات الافلاطونية، يلقي من الداخل تبريراً كاملاً. انه مأساة في فصول ثلاثة. في الاول، ان تدخل سقراط الشاب اللامع، بعد قراءة البراهين الشهيرة، يؤدي الى «تفكيك جبهة برميندس الایلیاتیة المأخوذة بفن زينون الكلامي»، كما يقول اوغست دياس، وتطرح مشكلة الافلاطونية الحرجة التي لن نجد حلاً الا في السفسطائي. ان هذه المشكلة هي ما يستلزمه افتراض الاشكال بالذات، أي التواجد، الذي يقتضيه

الحديث، بين الواحد والكثرة في مجال الوقائع المعقولة، بينما لا تقوم الجدلية الزينونية إلا «بأعاجيب مكررة» كي لا نعتبرها إلا في المجال الحسي، وهذا ما يقوله بطلاقة الفيلسوف. في الفصل الثاني، برميندس، وهو برميندس «معجب» باعتراضات سقراط، يبين ضد سقراط بالذات، وهو عقبرية يافعة ولكنها قليلة الخبرة بعد كي تنتصر لقضية ضرورية: الصعوبات الملازمة لقضية الاشكال اذا ما جعلناها منفصلة. وانكسر سقراط، لا القضية التي يبرز برميندس كمدافع متحمس عنها. اما قلة خبرة سقراط فهي بالذات، فقدانه للتدريب الجدلي. وعندما يطالب الشاب بتعليل للمنهج، يرتضي برميندس، بعد تعابير التردد المألوفة، باعطاء التعليل التالي، الذي يحتل الفصل الثالث، الأطول، وهو ثلثا الحوار.

وهنا يحصل انعطاف مفاجئ.

ان المنهج الذي ينبغي ان يتمرس عليه سقراط، والذي يشرونابه، هو جدلية زينون، مصححة. مصححة، لأنها من ناحية منساقه في مجال المعقول، ومن ناحية اخرى مكتملة منطقياً بتقدم الافتراض التناقضي في كل حالة. ولا عجب في أن يعرض برميندس، في جلسة الاعمال التطبيقية هذه، افتراضه الخاص بشأن الواحد، حيث من جهة، يجب ان يحصل نقد الايليائية المحتم على يد الايليائية ذاتها، ومن جهة اخرى، لكون الايليائية مستهدفة بخاصة في تفسيرها الميغاري، فإن مشكلة اللغة المطروحة من جراء نظرية الاشكال، تضع، بالنسبة الى افلاطون، قضية وحدة الكينونة في مفتاح المطلب الايليائي. ان لغز برميندس لا يعبر عنه بالتساؤل الكلاسيكي الذي يطرحه مفسرو الحوار: «لماذا برميندس؟» ان انتقاء الايليائي يظهر بوضوح ان الفكر لا يستطيع ان يلمس، حتى بطريقة غير مباشرة، مسألة الواحد والكثرة، بدون تلك الرعاية، وهذا كل شيء.

ان لغز برميندس ، يكمن في اجلاء المنهج الذي ينتهي الى ضياع النسبة الى الجدلية. وهذه النتيجة ، على ما يبدو ، لا تنجح في اقناع سقراط بممارسة هذه «الرياضة» لبلوغ الحقيقة ، وفقاً للمبدأ المطروح آنفاً ، سوف يتناول الفحص اربعة افتراضات بالتتابع ، تشمل حقل الممكن المنطقي بشأن القضية :

(١) الواحد يكون واحداً ، (٢) الواحد يكون ، (٣) الواحد يكون ولا يكون ، (٤) الواحد لا يكون . في هذه الافتراضات الأربعة ، ان النتائج التي نتوصل اليها في النهاية تهدم القضية . فالواحد يبدو عدماً في الافتراض الاول ، متناقضاً في الثاني ، عجيباً في الثالث ومن جديد عدماً في الرابع (اذا استثنينا في حديثنا اللاواحد ، الذي لا ينال مصيراً أفضل) . ان «الامتحان الكلي» كما يقول بريس باران بشأن التعبير المتصل بالواحد ينتهي الى فشل يمتنع المشتركون في الحوار عن شرحه : يتوقف البرميندس ، ولا يحتوي على اقل خاتمة .

ما معنى هذا الفشل ؟ اينبغي أن لا نرى فيه سوى فشل المنهج ، ميزة العجز في جدلية ما برحت زينوئية ، لأنها متضامنة ، مع تصور غير كافٍ بعد اللغة وللحديث ؟ ان كان حوارنا هو حوار «محنة اللوغس» ، كما يقول ايضاً بريس باران ، أمكن التسليم بأن جدلية السفسطائي المنتصرة تفتح الطريق المسدود الذي انحصرت فيه جدلية البرميندس الاشكالية ، في الواقع في السفسطائي وفي الحوارات اللاحقة (بخاصة السياسي والفيلبي) ، يكتمل التدقيق في المنهج : «التشابك المتبادل» يتصل بمنهج التجزئة والتجميع الذي كان منذ الفيلبي يعرف عن الجدلي ، وهذا المنهج يسميه السياسي «منهج التعابير» الذي يسمح «بانارة الكائنات في الحديث» . ان تشابك الحديث هو صورة ومكان «مزيج» الاشكال الجوهرية وترباطها فيما بينها . بالنتيجة ، ان ما ينقص البرميندس ويعد لقدمه ، هو نظرية اللغة التي تستطيع أن تنهي حسابها مع «الجدلية المقطعة» لمدرسة

ميفار، فحسب ليون رويان، ان برمنيذس البرمنيذي هو اوبوليد ميل
. Eubulide de milet

لقد رأينا سابقاً انه في الحوارات التي يهيمن عليها ظل برمنيذس، اتسمت
الايلياتية غالباً بالميفارية . ولكن ان كان الطريق المسدود في البرمنيذس لا يدل الى
شيء أبعد، لماذا هذه «الرعاية» الفخمة، ولماذا هذه الأبهة التعليمية لأمثولة لا
تسعى سوى الى فضح نقص ما تعلمه؟ في النهاية، ايكون الايلياتي الذي ينزل به
تتل الاب الاحتفالي في السفسطائي هو أوبوليد؟ كلا، بل برمنيذس، الذي
يعتبره، صحاحاً أو خطأ، أفلاطون تاريخياً: يجب ازالة هذا الظل بالذات .
ان ما يؤدي اليه حوار البرمنيذس هو انسحاب الواحد الى ما وراء
اللوغس، في نوع من تجاوز لا يوصف افسح كتاب الجمهورية المجال لحدسه
عندما قال بأن الصلاح هو ابعد من الجوهر . ولن يزيل هذه النتيجة أي من
الحوارات اللاحقة . فالواحد كواحد لا يخضع للحديث ولا للجدلية، حتى في
مفهومهما السديد . على الفلسفة اذن، ان شاءت أن تبقى أمينة لهدفها كحديث،
لهدفها «الفلسفي»، ان تودع هذا الواحد، ولكن هذا الوداع عينه يفتح في نهاية
الفلسفة افق انطلاقة تصوفية حيث تتخلّى عن ذاتها . انها فلسفة منقسمة على
ذاتها، فلسفة مريضة اذا ما قورنت بحكمة برمنيذس الوجدانية المتينة، التي
تنكشف، عند افلاطون كحكمة مستحيلة .

٣- صدى وصوت

ان ذرية افلاطون، القرية منه والبعيدة، استتجت من هذا التجاوز خارج الحديث الذي يتوصل اليه افلاطون بشأن الواحد، نتائج هدامة للانتولوجيا البرمينيدية. ولكن ما حققته، لم تشأ تحقيقه ضد المطلب الايليائي الذي تحفظ عنه ذكراً متيقظاً تشهد عليه آيات التكريم والمراجع. ولكنها، بعد ان تغذت من البرمينيذس، قادت تنظيرها انطلاقاً من الجدلية الرهيبة التي تنحر فيه الواحد البرمينيدي، باشارتها الى انه لا يقال عنه شيء، لا يقال حتى انه موجود، ولا يقال انه واحد. فكرت هذه الذرية ايليائي النشيد عبر ايليائي الحوار الافلاطوني.

الافلاطونية الحديثة تطور ما بقي في الافلاطونية تلميحاً. فأفلاطونين. يشرح مطولاً ويغبط كيف ان الواحد الصلاح، او الاول، هو ابعد من الكائن. لأن الكائن يحتاج الى تعريف وشكل يجعلان منه، كمعقول، جوهرأ مقيماً في العقل، فلا يمكن التحديق اليه في اللامحدد، ولكن الواحد، وهو المتجاوز للشكل وللجوهر، ليس شيئاً مما يقيم في العقل، وهو سابق له انتولوجياً. وللعلة ذاتها، انه لا يفكر، «لو كان الاول يفكر، لكان له صفة، فلن يكون اذن الاول، بل الثاني، لن يكون واحداً بل متعدداً: سيكون كل ما يفكره».

ومع ذلك لا يمكن أن تبقى كثرة الجواهر، والفكر الذي يرتبها وينظمها منفصلة عن الواحد الذي هو الأول. وتصير إذن ضرورة ازدواجية الواحد، حفاظاً على اصل الكثرة، الإيليائي. وهذا ما يفعله افلوطين مكرماً في هذا السياق برمنيذس اكراماً سيعيده الدمشقي. وهذا ما تفعله بعده الفلسفة الافلاطونية الحديثة بالحاح اكبر.

أبعد من الواحد الكائن، الذي وهو مساو للتفكير، هولوغوس من اقصاه حتى اقصاه، ولكنه، في الوقت ذاته، واحد كثرة، يوجد الواحد ذاته، الواحد في ذاته، الذي يجب أن يقيم، لا ابعد من الكثيرين فحسب، بل ايضاً ابعد من التضاد بين الواحد والكثيرين، بين الاول وما ينبثق عنه. هكذا فقدت المذاونة البرمندية بين الكينونة والتفكير. ويظهر الدمشقي، في «المشاكل والحلول حول المبادئ الأولى» ان الواحد الكائن، أو الموحد، ليس الواحد ذاته بل ما يتأثر بالواحد ويأتي، من ثم، بعده في ترتيب المبادئ. وبعدها ادى التحية «لبرمنيذس الكبير»، هو ايضاً، راح يكرم افلاطون لهذا التمييز الذي لم يقم به برمنيذس.

مع تساوي الكينونة والتفكير، نفقد الحضرة المشتركة بين الكينونة والكائن. فليس الاول كائناً، انه اللاكائن الذي يسجبه تساميه من كل حضرة وظهور، الواحد ذاته، حسب الدمشقي، هو «سابق بشكل مطلق» لكل ما هو. فيجب من ثم ان تنحصر الانتولوجيا في الكائن وتحل بين باقي العلوم (هذا هو حال الفلسفة الاولى عند ارسطو)، او اذا شاءت ان تكون التصاق النفس بهذا الكيان ما بعد الكائن، عليها أن تجد سبيلاً خارجاً واسمى من سبيل برمنيذس الادراكي والعقلي الذي هو، منذ البدء، وسيبقى سبيل الفلسفة، وان ترضى هكذا بأن تزيل حديثها في الصمت. يبدأ الصمت، مع افلوطين، مهنته

الفلسفة العجيبة والمغرية . وثمن ذلك تفجير العلم الى منطقتين متميزتين وغير ملتحمتين، مع تضاد، غريب عن الفكر البرمينيذي، بين التصوف والعقلي . تلك ظاهرة ثقافة نتائجها بلا حدود، تجرّ الى ذوبان الانتولوجيا بخاصة، كحديث، في الميتميزيق بالمعنى الكلاسيكي، كالتصاق بالكيان، في لاهوت يحل فيه الوحي، والنعمة مكان العقل الطبيعي الساقط والفاسد . وفي كلا الحالتين، قضى على الانتولوجيا في مدلولها الاصيل .

ان الانحراف اللاعقلي ينتهي الى التضحية ايضاً، الى جانب مداوثة الكينونة والتفكير، والحضرة المشتركة للكينونة مع الكائن، بقطعة اخرى جوهرية من المطلب البرمينيذي وهي الاختيار بين الكينونة والعدم . وهذا الامر يزداد وضوحاً مع ازدياد تركيز التأمل اللاحق على سلبية الواحد المتسامي الفارغة .

في افلاطونية افلوطين الجديدة، لا يزال هذا التسامي امتلاء . ولا يزال تصوفه الايجابي مركزاً أعلى موضوع سببية الاول التوالدية . وعلى غرار المحاولات الافلاطونية في اللجوء الى الاشتقاق، لا يتردد افلوطين في جعل فعل الكينونة «einai» يشتق من لفظة واحد «hen» . ومع ذلك نجد عنده تعابير تضع الاول ابعد من الكيان . اما الدمشقي، فباعثه الواحد الذات من هذه السببية التي يحتفظ بها للواحد المقيم في صف ادنى، يذهب الى اعطاء تفسير سلبى عنه، حيث الانتولوجيا تتابع انكار ذاتها .

لأن الذروة الواحدة للاشياء التي يأخذها، وهي لا كائن ولا جوهر، غريبة عن أي تحديد مهما كان بسيطاً، غير مدركة بالكلام ولا بالفكر، لا يجوز تسميتها بأي شكل، ويستحيل تصورها والتفكير بها . هذا الواحد الذات،

المنعق من كل علاقة مع مالمس هو، في تساميه المنسحب حتى عن انسحابه ، هل يملك كيانا بعد؟ ويطرح الدمشقي السؤال : الانصل هكذا الى العدم في ذاته ؟ .

لتخليص هذا التسامي ، من الضروري ان يعطى غير الموصوف لصيغة ادراك تكون غريبة عن التفكير ولكن لا تكون غريبة عن كل معرفة : لحدس ما ، نقول . في هذا الاتجاه بالذات سار التصوف السليبي ، ولكن في ابتعاد اكبر عن المطلب البرمنيذي . وحسب الدمشقي ، يتسنى للنفس حدس الواحد ذاته وتكوين وعي غير موصوف عنه بشكل من التعبير العقلي . وبعيداً ايضاً عن طريق الانوار ، يعيد دنيس الارويو باجي المزيف ، الى الروح بالمعنى المسيحي الفضيلة التي بها : « بشكل لا يوصف ولا يدرك ، نتعامل مع غير الموصوف وغير المعروف ، بفضل اتحاد يفوق قدرتنا وطاقتنا العقلية والذكائية . . . ، هذا هو الجوهر الفائق لعلم عدم المعرفة بالنسبة الى هذا الجوهر الفائق ، وعدم المعرفة هذا هو ابعد من كل عقل ، ومن كل ذكاء ومن كل جوهر » . وبعده بألف سنة ، نقول اوس دي كوز ، الذي يرفع برمنيذس الى مرتبة عالية جداً مع اعتباره دنيس ، « كفيلسوف ادرك بطريقة فضل الاسرار الالهية » ، سوف يعلق قائلاً : « بعد أن نتعدى المعقولات ، يجب أن نعي جهلنا ، بشكل نلأقي فيه ارتباكاً عابراً ، ينبثق منه جهل يكون يقيناً ، ظلمة تكون نوراً ، عدم علم يكون علماً » . ولكن عند برمنيذس ، لا يمكن ان تكون الظلمة نوراً ، ولا خلاص في الجهل ، كما انه لا يمكن أن نتعدى المعقول ، لأنه أبعد من الفكر الذي هو كلمة لا يوجد شيء .

ان الاختيار بين الكينونة والعدم يفقد معناه بالنسبة الى عدم العلم الذي يكون علماً . وفي تعليق حول دنيس ، يصرح نيقولاوس دي كوز ان من « يدرس لاهوتياً » بشكل سديد يهمل « المبدأ المشترك لكل فلسفة » أي تناقضات ، وبعد أن يتعدى العقل والادراك ، يفهم أن « ما ينبذه العقل كمستحيل ، أي

تواجد الكينونة واللاكينونة، هو الضرورة ذاتها». فكل تضاد يزول بين المصدر وصيغة الفاعل. وهكذا، الى جانب فقدان الانتولوجيا في مدلولها الخاص، يرضى ايضا التصرف السليبي بفقدان مسؤولية الكائن تجاه الكيان.

ولكن التقدير للاشياء يختلف، فإن كل التمييز بين الواحد المعظم والواحد المشارك (حسب التعبير الكوزاني) الذي استنتجه هؤلاء المفكرون من درسه للبرمينيذس يؤدي الى افساد للإليائية، أما بالنسبة اليهم الأمر يختلف تماماً. ولكن حيث ان هذا الدرس يرى برمينيذس انطلاقاً من البرمينيذس، فهو يعتبر اتصالاً ما نحن نعتبره انفصلاً.

وهذا الأمر واضح في شرح بروكلوس، حيث يحلّل مقصد الحوار الافلاطوني، فيخلص منه الى موقف الايليائي بالذات. فبرأي بروكلوس، لم يتخلّ برمينيذس عن الواحد المتعدد، إلا لاهتمامه القطعي بالواحد الذي يصدر منه الكل، موضوع الدرس، وما رفض الانحدار بتطلعه صوب تعدد الكيانات، وجهل الواحد الوسيط الذي يصل هذه الكثرة بالواحد ذاته، إلا لأنه لم يعن إلا بهذا بالذات، الذي منه تأخذ هذه الكيانات كينونتها. هنا نرى كيف ان بروكلوس يشرح قول افلوطين.

بتعبير آخر، ان المشروع الكوزمولوجي هو الذي يقتضي التمييز بين الواحدين، ويقتضي ذلك امانة منه للمطلب الايليائي، صيانة لنقاوة، واكتفاء الواحد بذاته ابعده من حديث الاشياء، الذي يحتاج اليه، بينما هو بدوره لا يحتاج اليه. اذا أهمل هذا التمييز، فإن الاثبات القائل: «كل شيء واحد» يفقد كل قوته. ويفضل هذا التمييز، بالعكس، يستطيع افلوطين ان يكون تصوراً عن العدد حيث التلميح المحتمل الى البيتاغوريين، وبلاسم الى فيلولاوس، يضع القضية البرمينيذية، والاغراء المستمر الذي مارسه في ذروة مجدها.

ويختلف الدمشقي عن افلاطون وبروكلوس في التعبير، بينها يتحد معها في العمق. ان «برميندس الكبير» ارتفع الى المبدأ الذي يجب أن يسمى الواحد الكائن والذي ليس سوى واحد مع العقل. فيه لا كثرة، لأنه الموحد بشكل مطلق والمكتفي بذاته نوعاً ما، حيث لا يحتاج الى شيء غير ذاته. ولكن برميندس لم يقل ذلك شأن افلاطون. ان الموحد ليس الواحد ذاته، أو بالاحرى ليس هو بعد، لكونه مطبوعاً بالواحد، وبالتالي تابعا للواحد انتولوجياً. لم يقل ذلك، لأنه من وجهة النظر الخاصة به لم يكن من واجبه قوله. وافلاطون الذي يقوله ليس اكبر منه، بل يقوم بالاجابة على ضرورة اخرى فقط. ويقول ذلك في امانته الايليائية: فالمقتضى، في النهاية، أمام مجابهة عقلية جديدة، هو البقاء برميندياً مثل برميندس عينه.

أما رأي نيقولاوس دي كوز، فيأتي معاكساً لذلك (ولربما كان أدق من قرأ النصوص) ويقول ان برميندس لم يعتبر إلا الواحد المعظم، تاركا الواحد المشارك لزينون الجدلي. ان برميندس يقول بأن الكيان واحد لأنه يواجه كل كثرة في الوحدة ووفقاً لهذه الوحدة. وفي ذلك عودة الى بروكلوس، إنما، في النهاية، محرراً من ظل برميندس افلاطون. وهذا ما يدفع بدي كوز في مقالة «عن الجهل الحكيم» الى تقرير يميز للإيليائي.

«كان برميندس على حق، في درسه الدقيق، عندما حذد الله بذلك الذي بالنسبة اليه كل واقع موجود، مهما كان، هو كلية وجوده الخاص»، ان التكوين الكلي للكائن الحقير في كمال الكيان المتمم، يدل اليه الكوزاني بالأكبر، شكل الاشكال، شكل انتولوجي، ليس سوى الله. في هذا الاكبر يلاقي الناقص كماله، التركيب بساطته، المتنوع مساواته، الآخر وحدته، التحرك هدوءه، ويتم هذا كله في تعاصر يجهل الزمان والتاريخ، لأن التكوين الكلي لا يحتاج الى

صبرورة، بل الى التحقق في النفس بفعل العقل . ان اضافة هذه الأمور الى المنهل الايليائي تقتضي قراءة متعمقة للعلاقة البرميدية بين الظهورات والكيونة، والكيونة وعدم الكيونة، تشرع لنا الابواب على النقاش الجوهرى بشأن هذا التكوين الكلي: حيث يتضاد اللازمى والزمان، الايليائي والجدلية التاريخية، برميدس وهيجل، سنعود الى ذلك.

من المفيد أن نعرف ان الكوزاني يوافق على صورة الكرة ليمثل الأكبر . وكما أن الأكبر هو كمال كل ناقص، كذلك الكرة تحقق كمال كل شكل، ولا يمكن ادراك الكمال إلا بالفاظ الشكل . هكذا يثبت الانعطاف الانتولوجي الذي اعطته الايليائية باكر اجد التمثيل يصدر، لا عن تنظير الفيزيولوجيين، بل عن الحساب البيتاغوري . ان الكرة هي أكثر من مفهوم علمي، انها رمز يحمل معه حلم النفس بالامتلاء المستقل والمتعلق على ذاته في الكمال والكلية.

وفعلًا، استمرت كذلك . ان ريلك Rilke يسمي هذا الامتلاء، في احدى رسائله، «الامتلاء الحقيقي والسليم لكرة الكيان» . هكذا تستمر في ثقافتنا ايليائية، ضعيفة نسبياً، ولكنها في الغالب تجهل ذاتها قليلاً، او كثيراً او كلياً.

ولا تزال هذه الايليائية قريبة من بدنها، في الجهاز التمثيلي الكيماي (الذي يظهر بوضوح ارتباطه مع التعليم السابق لسقراط) حيث «الكرة المدورة المسماة كل الاشياء في كل الاشياء»، مكان وموضوع الامتلاك الحكمي معاً، تعطي شكلاً لعمل الفن، الذي يجعل ان «ما هو فوق يكون تحت وما هو منظور غير منظور، الملموس غير الملموس» تلك عملية يساكن فيها الموت الحياة، والهدم القيامة.

في الطرف الآخر، توجد الآداب، قراءة العادات، وردات فعل نفسنا. ان الترتيبات القديمة المختبرة في الكلمات لا تنحط فيها دائماً وحتماً الى اشكال قول مصطلح عليها وبدون حياة. الا يترأى لنا التشيع في اللهجة العادية، عندما يكتب شاعر مثل ايف بونفروا Yves Bonnefroy في سياق كلامه عن لا شخصية الفن البيزنطي في كتابه (حلم متمم في مانتو Un rêve fait a Mantoue) «انه يحلم عنا بان اختلافنا، بدون انكار ذاته، يستطيع ان يكتشف ذاته مساوياً لكرة المطلق بالذات».

الشعراء هم اناس يضعون كلماتهم في افواهنا بدون ان نريد ذلك. ويعرض علينا استذكراً آخر:

«الظهير فوق، الظهير بلا حركة،
تفكر في ذاتها وتوافق ذاتها. . .
رأس متمم وتاج كامل،
أنا فيك سر التغيير»

تستحوذ الايليائية، في العداوة لا في الحب، على هذه القصيدة بعنوان «المقبرة البحرية»، كما لو انه كان واجباً على الفكر، في أخذه موقفاً ضد الكينونة بدل أن يأخذ موقفاً مع الكينونة ان يعطيها في سبيل المجابهة شكلها البرميلي العريق في القدم.

ولكن فلاسفة المفاهيم يعقدون الحاجبين أمام هذا التاج. الدائرة، فكراً، ليست الكرة. هذا لأن الرمز يعيش من منطق آخر. ويستطيع نيقولاوس دي كوز أن يساعدنا على استيعاب هذا المنطق: الخط اللامتناهي هو كرة، كما أن المنعطف هو استقامة. . . ليست الكرة اكبر من الخط اللامتناهي. الله اذن هو

التحديد الوحيد، البسيط بشكل مطلق، للكون بأسره. وكما ان الكرة تولد بعد عدداً لا متناهياً من الاشكال الدائرية، هكذا الله، كالكرة اللامتناهية، هو المقياس البسيط تماماً لكل شكل كروي. هكذا ان «الدائرة الأكثر اتساعاً» لربك يمكن ان تكون ايليائية. ومرتان هيدغر، في كتابه هولزفيغ Holzwege، يدجها مع كروية الكيان، ويعود جهرأ الى برمنيدس.

«ان الدائرة الأكثر اتساعاً تحيط بكل ما هو كائن. هذه الدائرة تحيط وتجمع كل الكائن، بشكل انه في هذا التوحيد الموحد، تكون كينونة الكائن... فنحن لا ننسى انه في الاصل، حضرت كينونة الكائن الى الفكر في افق الدائرة... فكائن الكائنات يسمى الواحد الموحد. ولكن ما هو هذا التوحيد الدائري، كسمة اساسية للكينونة، ماذا تعني كينونة؟ فالكائن يعني: حاضر، وحاضر في البرعم. ولكن في الحضرة تلمح برعمة، برعمة تترك للحاضر ان يكون حاضراً كما هو. ولكن الحاضر الحقيقي، هو الحضور وحده بالذات، الذي هو في مكان كالذات في وسطه الخاص، ومن هذا المنظور، هو الكرة. فالكرة لا تقع في دائرية، تحيط فيها بعد، بل في هذا الوسط الذي هو ازالة للحاجز. هذا الوسط الذي، بإنارته، يلجأ اليه الحاضر. ان كروية التوحيد الموحد، وهذا الاخير بالذات، يملك ميزة ازالة الحاجز المنيرة حيث في داخلها، بعض الحاضر يمكن ان يصير حاضراً. لذلك يسمي برمنيدس (المقطع VIII، ٤٢) الكائن، حضور الحاضر: الكرة المدورة جيداً. هذه الكرة المدورة جيداً يجب تصورها بمثابة كينونة الكائن، بمعنى الوحدة الموحد، لازالة الحاجز المنيرة. هذه الميزة القائمة بالتوحيد من كل صوب تسمح لنا بأن نراها بمثابة الكأس الذي منه تنبعث الانارة، والتي بازالتها للحواجز، لا تضم داخل سياج، بل تحرر، حيث تضيء، في الحضور. ولا يلزمنا أبداً أن نتمثل موضوعاً ككرة الكينونة هذه

وكرويتها. كيف اذن؟ لا موضوعياً؟ كلا، فهذا ليس سوى اسلوب كلام غير دقيق» (لماذا الشعراء؟).

لا موضوعياً ولا، لا موضوعياً، لأن الكرة هي صورة.

اذا وصلنا، في تطلع فلسفي جامع، هذه الدائرة الاكثر اتساعاً الى الحد الأقصى، يظهر ان «تفكير كينونة الكائن في افق الدائرة»، هو في النهاية ايلاء صورة الكرة وظيفة جعل اليقين محسوساً للعقل ومعقولاً للعين الداخلي، وهو اليقين بأنه لا يوجد، بنظر الكائن، حقيقة إلا بعلاقتها مع كل الكينونة، وهذه العلاقة الكلية تعني، حرفياً، كمالاً. والحال، ان هذا اليقين هو ايضاً، ولو بشكل آخر، في قلب جدلية هيغل، التي ترى «ان الصحيح هو الكل». انها تلجأ ايضاً الى الدائرة، وهذه الدائرة ليست ايليانياً أقل تشابهاً مع الكرة.

ويسهل هنا كثيراً. وتبدو الصورة اكثر بعداً عن الرمز واقرب الى التصور. شرح لماذا وجب تفضيل اختيار الدائرة على الكرة، مع كونها مشابهة لهارمياً. لفهم جدلي للواقع لم يعد الوسط المكان المميز حيث يودع مفتاح الاشياء، بل البدء والنهاية. فالدائرة هي الشكل، المغلق على ذاته، حيث تتساوى النهاية والبدء.

وهذا ما يعلمه كتاب «الاستيتيك»، علم الجمال وكتاب «علم المنطق». «ان كل خطوة في التقدم على طريق التحديد، كل خطوة تبعد المضمون عن البدء اللامحدد، تشير في الوقت ذاته الى عودة نحو هذا البدء، بنوع ان ما امكنه الظهور أولاً كشيئين متميزين، أي التبرير ذو المفعول الرجعي للبدء، والتقدم نحو تحديدات جديدة، يعود الى اظهارها واحداً في صميمهما» سيان عندي من اين أبدأ، كانت تقول آلهة برميندس، لأنني سأعود الى هنالك. ان

منهج المعرفة ، الذي يلاصق حديث الكينونة ، «يدور هكذا في دائرة» ، والمعرفة حسب الحقيقة ، أو العلم ، «تتقدم كدائرة مغلقة على ذاتها» . ويصدق هذا الأمر بشأن كل علم فلسفي بخاصة ، يشكل «دائرة عائدة على ذاتها» ، «حلقة ضرورية» ، ويصدق هذا القول في العلم كنظام ، في الفلسفة «كمعرفة للكون ككلية عضوية» ، وهي ذاتها «كلية» «لها ابتداء لها في كل مكان» . . . يجب تصور الفلسفة كدائرة عائدة على ذاتها «هكذا تكون دائرة العلم» «دائرة الدائرات» : لقد اقتربنا كثيراً من الكرة الايليائية .

بعد وصولنا الى هذه النقطة ، يجب علينا ان نتعدى الصدى الذي ليس في النهاية سوى ظل صوت- لنقارن فيها بين الاصوات ذاتها ، ونرى ان كان هذا الصوت يقول الشيء ذاته أو شيئاً آخر .

يوجد تقرير لبرمنيذس «الدقيق» في نتاج هيغل- بل التكرير يوجه الى هيرقليطس «العميق» . مع ان الدور التاريخي الذي ينسبه الى الايليائية هو كبير . فبعد اعتناقه التمثيل الفلسفي من مبدأ الفيزيولوجيين «المادي» ومن الاعداد البيثاغورية ، ووضع مساواة الكينونة والتفكير ، اظهر برمنيذس ان ما يأتي أولاً في ترتيب المعرفة يساوي ما يأتي أولاً في ترتيب الكينونة ، وفتح بذلك سبيل العلم ، لأن العلم لا يقوم إلا بالشفافية المتبادلة بين الكينونة والمعرفة . ولكن الاهمية الايليائية تبقى من جانب الشكل ، لا من جانب مضمون الفكر . فمن جانب المضمون ، ان اختيارها بين الكينونة والعدم يمجدها في «حلولية مجردة» وعقيمة لا تستطيع ان تخرج من اثباتها الترتيب للكيان الواحد . «نظام مساواة» ، نظام حجر ، نظام موت : فالحياة ، اذن العلم ايضاً ، يستكر ان الاختيار ، يريد ان يعبر كل من العدم والكينونة الى الآخر ، يريد ان الصيرورة .

ان «قتل الاب» هذا يختلف في شكل جريمته عن «قتل أب» السفسطائي .

لنذهب الى العمق . باسم الصيرورة ترفض الجدلية الهيغلية الاختيار ، أي باسم التطور التاريخي لما تتمثله الايليائية لا تاريخياً . وهذا التطور هو واقعي . لا يمكن مسبقاً اعطاء لمحة عن الكل ، لأنه لا يمكن ، - لا الفكر ولا الاشياء تستطيع ذلك ، فمغامرتها واحدة وهي ذاتها ان نغض النظر عن «العبور الطويل» . فالنهاية تعود الى البدء ، ولكن هذه العودة بعد قطعها علاقتها مع الحين الى الرحلات القديمة ، لا تمحو الزمان كحلم ، لأن المسافة لازمة ولا يمكن وضعها بين قوسين . فالوساطة تتصل بالمباشر ، التقدم بالتقهقر ، ولكن البدء المتصل هكذا مع ذاته من جديد هو كذلك بموجب حقيقة تحققت لأنها لم تكن معطاة : اقتضى ان يصير هذا ، مثل السنديانة من البلوطة . لا اتصال تأملي يعني من هذا العبور الطويل ، تستطيع الآلهة أن تبقى في بيتها ، فالمغامرة تهم الآلهة أيضاً ، وإلا ليس الاعتقاد بالآلهة سوى ثقافة مفكرين صالحين .

الضد برميندس ؟ كلا .

لأننا نعرف هنا أيضاً بتفكير كينونة الكائن في افق الدائرة فقط . صحيح ، في المنظور الجدلي ، ان الوجود المشترك للكائنات وللعدم لا يمكن ادراكه كتلازم زمني لا تاريخي . بل يمكن القول بأنه يمكن ادراكه كتلازم تاريخي : «ان لم تكن الوساطة سوى المساواة مع الذات المتحركة» . ان الجدلية الهيغلية تعلن عالياً مثل نشيد برميندس معاصرة الواحد والكثرة ، وهكذا ينطفئ السؤال عن المبدأ ، اذ لا يلزمنا ان نبحث «كيف ابتداء كل شيء» ان كان البدء في كل مكان . وليست الجدلية اقل اقتناعاً (وهذا حدس يمتاز بحكمة لازمنية) من عدم لزوم المنفصل والاختلاف . ولكن بينما الايليائية تنفي الكينونة عن الفصل ، والقلق ، والحركة مأخوذتين في حقيقتهم ، تروح الجدلية تضمهم الى الكينونة : هذا هو معنى تصور هيغل للاعتمد . لقد هضمت الكرة التاريخ . ولهذا الواقع ، اعادت الحكمة

الهغلية الى واحد الجانب المزدوج الذي حافظت عليه الحكمة البرميدية في كل الاشياء .

ولكن الايليائية والهغلية بعد أن قويتا على النحوذاته وقوتا بالمقابل هذا النحو من قناعتها الحميمة التي لا تمس ، تريان على الشكل ذاته علاقة الظواهر بالكائن . فليست «الظواهر» مظهرًا تتخلى عنه معرفة الكينونة القديمة ، بل ظهور الكينونة ، تبدّيها ، أو ، بالفاظ هغلية ، ظاهرة الجوهر . لنقل احسن : ان كان التلازم الامني يعتق من الظاهرة معرفة الكينونة ويجعلها مستقيمة ، فما ذلك إلا لإعادة الظاهرة الى الدلالة الخاصة بكل منها . فذاك ، ينتظره الشاعر من التعليم الالهي ، والجدلي من القدوم الفعال (وغير المكتمل دائماً) للمعرفة المطلقة .

«باندفاعه نحو الوجود الصادق ، يصل الوعي الى نقطة يتحرر فيها من الظاهرة ، ظاهرة الكينونة الملطخة بشيء غريب هو بالنسبة اليها فقط وبمثابة آخر . . . يبلغ هكذا الوعي النقطة حيث الظاهرة تصير مساوية للجوهر ، وحيث بالتالي ، يتوافق تقديم الاختبار مع علم الذهن الصحيح . اخيراً عندما يدرك الوعي هذا الجوهر ، الخاص به ، يعين طبيعة المعرفة المطلقة ذاتها» .

«قول وتفكير كينونة الكائن» : ان فلسفة هيغل لا تقترح في نهاية المطاف شيئاً آخر . «التفكير والكينونة مذاوتان» : كما في الشيد ، كذلك في ملحمة الحقيقة التي هي فينومينولوجيا الروح ، «الجوهر و«الذات» مذاوتان : ابعد من الصدى هنا يسمع صوت الأيليائي نفسه .

لا يدفع قول وتفكير كينونة الكائن المفكر في كل العصور الى المعركة ذاتها . فعصر هيغل كان بحاجة الى تعلم التفكير في افق الدائرة تاريخياً . ولكن نسيان الكينونة (كما يقول هيدغر) لا يتملقه بعد بالحاح . وهذا لا يعني ان النسيان لم

يحصل بعد، فهو قديم جداً، ولكنه يبقى محجوباً عن ذاته لأنه لم يكتس في رموزه الشكل المهدد بقوة الذي يعرفه عصرنا. إن قدوم هذه الرموز يعطينا شكلاً آخر للصراع. أما وعظ برميندس فيتخذ طابعاً حالياً لا يضاهي.

انه لواقع، اصبح اكثر وضوحاً بعودة الاستشهادات والالحاح في التفسير، كون قول وتفكير كينونة الكائن في صميم تفكير مرتان هيدغر، بمثابة نواة ينمو انطلاقاً منها حديث تفسيري، واكثر من ذلك بمثابة تساؤل حي ومطلب. ان حالية برميندس بالنسبة الى هذا التفكير، تعود الى النشيد الذي يتقدم كمطالبة باسم الكينونة، والتفكير والكلام. والحال، نبيناً لانفسنا عالماً اقصىنا عنه الكينونة، والتفكير والكلام. الكينونة، لأن مسألة الكينونة بالذات لا تعني لنا شيئاً. التفكير، لأن مانسميه هكذا غماره بوفرة وبراعة من لا يفكر. الكلام، لأنه يهدم ذاته ككلام.

ان الاستطراد في هذه المواضيع يكون خارج موضوع البحث هنا. نكتفي باستشهاد سريع، وحسب مقتضى الحال، نعتمد فيه الحرية بشأن المفردات الهيدغيرية، لنظهر ما يمكن أن نسميه تأمل مرتان هيدغر البرميندي.

ان الفكر منذ يخلُ بوظيفته لا يفكر، وان لم يكن سوى هذه الوظيفة بالذات. هذه الوظيفة هي حراسة الكيان، حيث ان الانسان، «الكائن المفكر» هو راعيه. ان التفكير، أي تعهد الكينونة، يجعل الكائن ينكشف. هذا الانكشاف هو الحقيقة كما هو كائن، أي في كينونته. ان التفكير يمسك بالكائن في نور الكينونة: هكذا يحصل «ايضاح الكينونة». ان تفكيراً كهذا يضاهي تفكير برميندس، هذا التفكير الذي يمسك بالكائن على علو emmenai، الكائن على علو الكينونة وبالمقابل الكينونة في الحضور الايضاحي للظهور، بفضل الكائن حيث يظهر، حسب المعاصرة التي رأيناها. ليس هذا التفكير نشاط هذا اوداك

من الرؤوس المفردة، وظيفة بين وظائف أخرى، بل التفكير الشامل، الذي يصدر من حشاه كل نشاط خاص «للفكر»، سواء كان «فلسفياً» أو حتى «عقلياً»، أو حتى «ذهنياً» أو حتى «نفسياً» بمعنانا. مع ذلك، ان لزوم حدوث مثل هذه النشاطات لا يدل على ان ممارستها تتم التفكير بالفعل ذاته وبحق تام. ولأن علومنا وفلسفتنا تقف بالعكس خارج التفكير، فهي لا تفكر. ان الكينونة تستدعينا للتفكير، ولكن يصدق أن نكون غير أمناء للمهمة حتى في أسمي أفكارنا: «ان ما يدعوا بالاكتر الى التفكير في زماننا المثير للتفكير هو اننا لا نفكر بعد». ان كائن الكينونة الذي يتكلم عنه برميندس ليس مفكراً فيه بعد اليوم.

ويضع برميندس الكلام بمساواة التفكير، والقول بمثابة مساو للتفكير، لأن القول هو مكان الظهور الموضح. ويكتب مرتان هيدغر: «ان هذه التقدمة (من الفكر الى الكينونة) تقوم في انه في الفكر تأتي الكينونة الى الكلام. الكلام هو بيت الكينونة... لذلك ينبغي تفكير جوهر الكلام في مطابقة مع الكينونة، وهذه المطابقة كملجاً لجوهر الانسان. ولكن الانسان ليس حياً فحسب، يملك الكلام الى جانب قدرات اخرى. ان الكلام هو بالأحرى بيت الكينونة الذي فيه يسكن الانسان. وهكذا يوجد، بانتمائه الى حقيقة الكينونة التي يحرسها». يكون الكلام اميناً لجوهره في القصيدة (الصحيحة) وفي كلمة المفكرين (هذه اللفظة ليست مرادفة «لفلاسفة»). ان «اجتياح الكلام» هو انه يمنع عنا بعد جوهره، أي كونه بيت الكينونة. ان الكلام يستسلم بالأحرى لارادتنا الصرف ولنشاطنا كوسيلة سيادة على الكائن فهذا النقص أو ذاك الثثرة، الدعاية الذي ينفي الكلام والكينونة عن بعضهما، ينتج داخل ضياع أقدم يأتي من أبعد.

مثل نسيان الكينونة ذاتها، الوارد ذكر أسبابه في بدء «الكينونة والزمان»، وهي اسباب يمكن تلخيصها هكذا: الكينونة لا تكون بالنسبة اليها سوى الاكثر

شمولاً بين التصورات ، والمفترضة منها كلها ، فلا يلزم اذن ان نسأل عنها بل انطلاقتها منها ، نسلّم ضمناً بأن كل سؤال حقيقي وجدّي يذهب من الكائن الى الكائن بدون التوقف عند اسم الفاعل الى درجة ان «السؤال عن الكينونة لغه النسيان في أيامنا» . ولا يشذ عن هذا النسيان حتى الميتافيزيق والانتولوجيا . ان تقليد الميتافيزيق الطويل والعريق ينبسط في هذا «النسيان لحقيقة الكينونة لصالح اجتياح الكائن اللامفكر في جوهره» الذي يسميه «الكينونة والزمان» انحداراً .

مثل هذه الاقوال بسيطة (الراعي ، الحراسة ، البيت كلها صور تدفع الى المقارنة مع الامثال الانجيلية) ومضللة معاً ، ويعود التضليل الى بساطتها بالذات . هذا التضليل يقع حيث يضعنا نشيد برمنيدس ، وهو رمز لنسيان الكينونة . انه لا اختبار تافه كيف اننا بتلفظنا «الكائنات» و «الكيانات» لا نعني الكينونة قط ، حتى في النقاش مع جمهور تلامذة في الفلسفة ان السؤال عن كينونة الكائن يفشل أو يزعج .

هل التأمل البرمنيزي عند هيدغر يعيننا خارج الاهتمام الخاص بهذا الفيلسوف ؟ يعود القرار الى القارئ ، لا الى مؤلف كتاب عن برمنيدس . يعود الى المؤلف فقط هم اظهار ان هذه العودة الى برمنيدس من قبل فيلسوف من زماننا تأخذ معناها في ظرف هو ظرفنا ، لا يمكن فهمه إلا مروراً بفهم هذه العودة : وبالتالي العناية بحالية الايليائي .

بعد قرون من الابهال المثير لاندھاشنا ولا شك لو لم نكن نعرف ان السمك لا يرى الماء حيث يسبح ، انصرف زماننا الى التفكير بالكلام ، حتى الهوس . وواضح ان هذا التفكير ينقب عن علمه في عكس اللبغين النطق ، ان دل اللبغين على قول يشترك اشتقاقاً مع الوضع ، وقد شرح هيدغر هذا الاشتراك بلجاجة معادة على طريقته المميزة بالوعظ . أي طالب فلسفة يعرف اليوم ويعلن

باطمثنان ان وظيفة الاتصال في الكلام تقوى على وظيفة الارجاع: الجوهرى هو «الارسال» ومن الارسال الى بث الاعلام الارتباط منطقي، وهو بعيد الارسال من جهة في نظام الاشارات، ومن اخرى في «التدليك» كما يقول ماك لوهان بوقاحة. لغة بدون كلمة، ان كانت الكلمة تصدر عن القول. ان الارسال الوراثي «الذي تنقله النطفة. لأن في نواة الخلية الحية لا «يقول» شيئاً، ولكن «يعلم»، حسب نظام اشارات نتلقن فك رموزه لفهمهم، وبندل ان اقتضى الامر، الارسال. الارسال الوراثي يقدم نموذجاً نفكر على نسقه الواقع الالسنى، لأن هذا النموذج هو ما يحتاج اليه علمنا. يكتفي بعدد محدود من الالفاظ، كثير منها هو متساو في القيمة. قال يوما جان بولهان: «كل الكلمات مهددة بخاطر ان تصبح مترادفة».

وهذا يظهر بكفاية ان نسيان الكينونة لا يعود الى اهمال عرضي ينسب الى «المعرفة العادية» (كما كانت تقول الكتب المدرسية في النصف الاول من هذا القرن) المنسوبة الى انسان مشتهت باللهو والمنفعة. واضح ان اللهو والمنفعة يحركان في هذا النسيان، ذلك لأنها يأتيان من أبعد، مع التسلية ذاتها. تكون التسلية قد أتت عندما يخلي علم الاشياء المكان للفضولية التي يفضحها برميندس، ويرضى، بالرغم من قصده الاصلي ومهما حدث، ان تفهم ذاتها (وهل كان بإمكانها أن تفهم ذاتها بشكل آخر؟) كعلم غزير ولا ينتهي للكائنات، هذا العلم الذي سماه حكماء الاغريق العلم المتعدد سعياً الى ابعاده عن الحكمة، ولكن باطلاً. ان هذا الاختيار، بدون عمر ولا تاريخ، الذي يستند اليه الانسان «ليكتفي دائماً، واولاً، وفقط بالكائن» ليس اختيار نسيان الكينونة فقط في سبيل علم الاشياء. لأن علم الاشياء يبت في كل الامور، في اللهو والمنفعة، وفي الخنين الى الجوهرى ايضاً. بدون علم الاشياء الدنيا، لا وجود

لعلم الامور السامية . ان كوزمولوجيا الانسان الذي يتوقف عند الكائن بت مسبقاً في امر ميّتيزيقه .

ان الميّتيزيق هي هذا القسم من الفلسفة الذي يعنى تقليدياً بسؤال أرسطو الشهير ti to on : ما هو الكائن ؟ ان الميّتيزيق هي هذا القسم من الفلسفة الذي يفصلها الى اقسام . فللفلسفة اقسام منذ ما تنحرف عن تنبيه برميندس . من هذا الواقع ، تميل بكل شيء ، حتى بالفلسفة الاولى ، الى ناحية العلم المتعدد . حتى الانتولوجيا ، على الرغم من هذا الاسم الكبير الرهومي (الذي له من العمر ثلاثة قرون) ، لأن هذه الانتولوجيا ذاتها هي قسم من الميّتيزيق ، الى جانب اللاهوت ، والكوزمولوجيا ، وعلم النفس العقلي ، حسب تقسيم فولف الكلاسيكي وقد قدمت للنقد الكانطي خطاطة التحليل . هذه العلوم الاربعة تغطي حقل «الكائنات» المعروفة بالعقل الصرف ضد الاختبار الحسي . لقد عانت الانتولوجيا ايضاً أكثر من رقيقاتها من الابهال الذي وقعت فيه الميّتيزيق انطلافاً من كانط ، بسبب عودة صحيحة لعلم الاشياء ، الذي كانت حدّدت منذ البدء موقفها بالنسبة اليه .

بهذه العودة الصحيحة ذاتها ، أضاعَت الفلسفة نفسها الى درجة جهلها لما هي . لأنها كانت دائماً ، حسب التقليد ، العلم ، علم الاشياء السماوية وعلم الاشياء الدنيا ، بنوع ان دمار الأول ، وقُدوم الثاني الى الوعي الحديث ، يتركّان الفلسفة خارج ذاتها . فلم يعد لها من وجود سوى كتفكير منوع مهووس بنموذج العلم الوضعي وسعادته . ومع ذلك ، مع هيغل تذكّرت الفلسفة ، للحظة ، ان جوهر الفكر هو حراسة الكينونة ، وتصورت مشروع استرداد كل العلوم المتعدّدة ، بدل ان تركع أمامها أو أن تذوب فيها . هذا المشروع كما رأينا ، كان من الهام ايليائي ، وكان يقترح عودة بدون رجعة الى ارض برميندس الروحية . ولكنه

بقي في حالة مشروع، بمعنى انه بعد قرن ونصف نجد الفلسفة، ونعني بذلك مجموعة الاعمال المتنوعة التي تدّعي بهذا اللقب، ليست اقرب الى الوعي الميغيلي لذاتها. فهي تبقى في حالة تفكير متقطع وقلق، مغذية احتقار البعض، وتحاليل الآخرين حول «أزمة الفلسفة»، لأنها لا تعرف هي ذاتها بعد ما هي، ولا تخفي ذلك، مع بعض الغنج. وهذا الغنج هو مع ذلك هو.

لذلك ان ما يبقى في الساعة الحاضرة من فلسفي رصين ينقاد عمداً الى اغراء «ما بعد» أو «ما هو خارج» الفلسفة. فالماركسية، والابستيمولوجيا، واللوجستيك، والعلوم الانسانية، وعلم التحليل النفسي تقترح على الفكر اماكن مختلفة يستطيع ان يقف فيها ليحقق الفلسفة بازاتها (هذا ما يسمونه الموت الفلسفي للفلسفة)، مبرهنات انها لا تستطيع ان تنوجد خارج هذه الاماكن.

ومرة بعد، على القارئ أن يبت أن كان ما يحصل جيداً أم لا، ان كان ينبغي أم لا أن نعتقدنا علم الأشياء من برميندس، ان كان يجب على الانسان ان يتوقف عند الكائن بموجب لزوم لا يترك شيئاً خارجاً عنه، وليس الحنين الى الكينونة، والحالة هذه، في احسن الاحوال، سوى صنو للوهم الدائم بخصوص ما وراء العوالم.

ولكن ما يجب أن نعتبره خطأ، هو الاشهار بأن مسألة كينونة الكائن هي مشكلة تطرحها اللغة وحدها. وتزيلها اللسنية.

منذ فترة تنبه الناس، كما يقول جان فال، الى ان فعل الكينونة «أثلف قسماً كبيراً من الفلسفة الغربية بكليته. مثلاً: هذه الطاولة تكون خضراء، الله يكون، في الحالتين نلاحظ معنيين مختلفين لفعل الكينونة». فالالسنبي يشرح قائلاً أن

الفعل اليوناني *einai* «كينونة» لا يسمح بأن غمّز الوظيفة الجامعة من الوظيفة الوجودية «للكينونة»، بينما لغات أخرى بالعكس تميّز بشدة فيما بينها، وهي لا تملك لفظة واحدة تجمع بينهما، ان ملاحظة اللغات كانت قد علمتنا ذلك. ولم ينتظر كانط قدوم الالسنية الحديثة ليفضح التباس فعل الكينونة، في صفحة شهيرة ضد «البرهان الانتولوجي» الشهير. والمنطق الرمزي يسمح لنا حالياً بأن نقسم كينونة فعل الكينونة الى اربع وظائف متميّزة: «الوجود» (E) من ناحية، ومن ناحية أخرى ثلاثة روابط متباينة، رابطة الانتماء (E) (والتضمن (C) والمساواة (=) ماذا يبقى من «قول وتفكير كينونة الكائن» في هذه الظروف؟.

يبقى التنبيه البرميدي، أكثر نقاوة، وأكثر الحاحاً مما كان عليه في أي يوم مضى.

المفكرون لا يقولون إلا ما تجعلهم لغتهم يقولونه وكما تسمح لهم بذلك، هذا صحيح، ومن المهم ان نعي المشاكل والحدود الناجمة عن هذا الواقع، والمفروضة على كل ترجمة. ولكن اللغة، هي، تقول ما تريد قوله، بدون ان تخضع في ذلك لضرورة غير ذاتها، وإلا ما تراها تكون؟ ان لا يميز اليوناني بين وظيفة الترابط ووظيفة الوجود، ففي ذلك لا نقص بل رمز يجب أن نطرح بصده السؤال: «الوجود»، المساواة، التضمن، الانتماء، اليوناني لا يحلّل. اتراه لا يستطيع ذلك: أم لأنه لا يريد ذلك، لرؤيته بأن أشكال وظيفة الترابط ينتزعها ضمناً من عمق «وجود»، كينونة؟ وبرميدس من جهة أخرى، في قوله المأثور: «قول وتفكير كينونة الكائن» لا يستخدم لفظة *einai* بل بديلها *emmenai*، التي لا يمكن ان تستخدم بمثابة رابطة، ان لم تكن مخطئين.

ان اسبقية الوظيفة الوجودية هنا على الاخرى ليست موضوع شك. هي التي تنظّم الاختيار بين الكينونة والعدم. وباسكال، الذي لا يستطيع بعد ان

يجعل التباين بينهما، يخلطها بعد، ملاحظاً أننا لا نستطيع أن نباشر بتحديد الكينونة دون الوقوع في العتب القائم، في قولنا «هذا يكون»، بأن نستخدم اللفظة المحددة في تحديدها. فالالفاظ الاولى هي غير قابلة للتحديد، ولكن هذا لا يعني انها لا تجيب عن أي واقع. بل العكس تماماً. فالكينونة تقع ابعد من الالفاظ، لأن اللغة تصدر عنها. ان نقد كائناً للبرهان الاتولوجي لا يرد، كما انه لا يستغنى عن التحليل المنطقي لكينونة فعل الكينونة، ولكن هذه الاقوال كلها لا تنزع اية قوة عن احاديث هيدغر في الشجرة الموجودة. لأنه، لكونها لا تعنى بصدق الا بكينونة فعل الكينونة، فهي تنبسط في حقل الكائن وتطفر من «يوجد» يمكن ان ينسأه الفكر ولكنه لا يستطيع مناقضته.

ان التضاد بين اسم الفاعل والمصدر يحافظ على معناه. بدون شك، عندما، برميندس، وافلاطون، وارسطو، واتباعهم يتكلمون عن «الكائن» وعن «الكائنات»، ينبغي ان لا ننسى بأن اليوناني يستخدم اسم الفاعل، المُعَرَّب، لُيعَرَّب، المصدر الذي لا يُعَرَّب. ولكن اسم الفاعل هو الصيغة التي فيها الكينونة المصدر تتحول الى اسم، تكثر، وتعرب. بالفعل ذاته، ان ابدال المترجم الفرنسي بلفظة «كينونة» ليونانية «كائن» لا تكون بريئة. ان اسم الفاعل المحوّل الى اسم ليس صيغة هيدغرية في الفلسفة، بل انه لا غنى عنه حتى في جمعه البربري. بدون ان «قول وتفكير كينونة الكائن» لا يترجم. بدون، ان التعريف الذي يعطيه ارسطو عن الفلسفة الاولى «علم الكائن ككائن» episteme touontos è ontos يصير «علم الكينونة ككينونة»، ويفقد هكذا مع فقه ما كان تبقى فيه من نكهة برميندية.

ولكن ان كان تنبيه التشيد هودائم الحالية، وجب ان يستطيع اظهار فعالتيه في مكان ما من فلسفة زماننا. لا في حديث بشأنها، كما هو الحال بخصوص

«التأمل البرمينيدي» لمارتان هيدغر، بل في حديث حرّ يغذي التنبيه مشروعه فقط .

ان بياناً من هذا المنظور عن الانتولوجيا المعاصرة يبدو بلا شك قليل المحصول لكثيرين .

كان للانتولوجيا الكلاسيكية شيء كثير تقوله ، في اهتمامها بالجواهر ، والعرض ، والسبب الخ ، وبذلك استحققت اقله اسمها كحديث عن الكينونة . ولكن الميْتَفِيزِيق المتباعدة من الرّماذ الذي حولها اليه نقد كانط حافظت ، بعد تلك المحنة ، على حيائها ظاهر تجاه قول العقل . تبدو في ايماننا امام احد امرين : اما تخليص الحديث وفقدان الكينونة ، واما تخليص الكينونة وفقدان الحديث .

هكذا يستطيع غبريل مارسيل ان يتكلم عن «السر الانتولوجي» واضعاً السري ضد الاشكالي . . عن الكينونة «لا توجد مشكلة ولا إشكال» . والحال ، ان قطاع الإشكال هو حيث يشعر الحديث انه في بيته . هنا تنزلق الانتولوجيا نحو ايجاء بغير الموصوف ، وتفهمنا بأن حديثها ، ما أن يبدأ ، يفضي الى صمت : نعرف مسبقاً هذه الطريق ، حيث يضع صوت برميندس . أو ، كما هي الحال عند لويس لافيل ، حيث لا نشاء الانتولوجيا ، سوى أن تغدق على الاختبار اليومي مدى ، ونوراً ، ومعنى لم يكن له أنفأ ، فتنزلق نحو طريقة حياة صبر ، ومن ثم تفقد حديث العقل .

هل حديث مرتان هيدغر أكثر غزارة : «انما الكينونة» ما هي الكينونة؟ الكينونة هي ما يوجد . هوذا ما يجب ان يتعلمه فكر مقبل وان يعبر عنه ويقول . «الكينونة» ليست الله ، ولا أساس العالم . الكينونة هي أبعد من كل كائن ومع ذلك اقرب الى الانسان من كل كائن ، سواء كان صخرة ، حيواناً ، نتاج فن ،

آلة، سواء كان ملاكاً أو إلهاً. الكينونة هي الأكثر قرباً. وهذا القرب يبقى مع ذلك بالنسبة الى الانسان ما هو الأكثر تباعداً». تبلغ الينا احاديث كهذه، ولكنها تستطيع بصعوبة أن تضاهي الانتولوجيا. وهذه، اذا ما اعيدت الى المطلب البرمينيذي، مهددة بأن تتقلص، كحديث، الى النزر القليل.

صحيح ان الحديث يستعيد حقوقه في التحليل الوجودي الذي يقدم عنه كتاب «الكينونة والزمان» نموذجاً وتحقيقاً جزئياً. هذا التحليل هو النقد (بالمعنى الكانطي) الذي يكشف، يحصي ويصف البنيات، الأوتية والأونتولوجية معاً، التي تجعل الكينونة الظاهرة ممكنة. ولكن الانتولوجيا هنا، كحديث، تندمج صراحة بمشروع الفينومينولوجيا.

يوجد هنا دلالة. لربما يكون من الخطأ ان نبحت اليوم عن حالة برمينيذس، أي عن المطلب الايليائي، في انتولوجيا مطابقة لتصورها المتوارث. ان مشروع هيغل الفلسفي بدالنا أنفأ متسماً بهذا المطلب. يمكن ان نقول الشيء ذاته، بدون سعي الى ارضاء الخواطر، عن المحاولات المعاصرة في الفلسفة للوصول الى حقيقتها الخاصة ابعد من الفلسفة. ان ما تتضمنه من رصانة الماركسية قبل أية محاولة اخرى - هو ان المطلب البرمينيذي يسكنها. فانها تسعى الى جعل الفكر اخيراً مساوياً للكينونة وقادراً على الكل، بدل ان تثيره وتجمده، في مهارات ومكاسب جزئية ومحلية، حيث يخون الفكر مسؤوليته الخاصة. يقول النشيد ان الكينونة والتفكير سيان، ولكن «المساواة» لاتدل الى وحدة واقعية، بل الى مساواة نصنعها بايدينا. «فالنظرية» بالمعنى الماركسي تدل باسلوبها، على هذا الامتلاك الكامل بالفكر لكل الواقع بما فيه الفكر ذاته، في المعرفة العلمية للاشياء ولعلاقة الفكر مع الاشياء. فمنذ ما تصور الانسان التأمل Theorein لم يرفع قط الى مستوى اعلى.

ان يكتب لهذه المحاولات الحياة أم لا ، ان تكون منسجمة أم لا ، فذلك شأن آخر . فالمعنى هنا ليس الضم بين اليدين ، بل التفهم .

خارجاً عنها ، ان حالة برميندس تتعلق كلها في هذا التذكير بالكينونة الذي تسمعه «الانتولوجيا» بطريقة اخرى في زماننا لأذهان يتركها اجتياح الكائن اللامفكر في جوهره منفية في بلدها الثقافي الخاص .

وهل هذا قليل ؟ ان النشيد ذاته لا يقترح انتولوجيا منظمة ، ولا يتضمن هو بدوره إلا القليل من الحديث عن الكينونة . انه ينتمي الى الوعظ : مطلوب قول وتفكير كينونة الكائن ، تجاه وضد كل التمرينات التي تجعل الانسان يتوقف دائماً عند الكائن . ويضم الى هذا الوعظ المتشدد ، كدعم وحيد للحديث ، تطوّر صورة تعطي الكينونة للرؤية في امتلائها . من ناحية الدعوة ، ومن اخرى التأمل . بين الاثنين لا مكان للعلم ، أقله للعلم بالمعنى الذي يقصده ، والذي كان يقصده أرسطو آنفاً : ذاك الذي حديثه بدون نهاية يحكم على نفسه بأن يتزوج حديثاً بلا نهاية للأشياء الموجودة .

مراجع

تاريخ الأحداث

٦١٢ سقوط نينوى واندثار الحكم الاشوري . قدوم الحكم الكلداني،
والليدي، والمادي والفارسي .

٦١١- ولادة اناكسيماندر في ميلبي

٦١٠ (أو ٥٨٥) كسوف تام للشمس تنبأ عنه طاليس، يوقف المعركة بين الليديين

والماديين التابعين سياكساريس، على نهر هاليس . نقطة انطلاق تاريخ

احداث المفكرين السابقين لسقراط بالنسبة الى المؤرخين القدماء .

٥٩٠-٥٢٨ ؟ أناكسيمان في ميلبي

٥٨٥- طاليس

٥٧٠- ٤٧٨ (؟) كسينوفان في كرولوفون

٥٦٢- ٤٨٢ (؟) بيثاغوراس في صاموس

٥٥٣/ ٢ نهاية الحكم المادي، وبدء الامبراطورية الأشمينيدية والسيطرة

الفارسية : انكسار استياجس المادي امام قورش الذي يستولي على

اكباتان .

وفاة طاليس

٥٤٧/ ٦ احتلال سارد: قورش يسحق الليدي كريزوس

غزو يونان آسيا .

٥٤٥- احتلال فوسي .

٥٤٠/ ٣٠ بيثاغوراس يغادر صاموس، في حكم الطاغية بوليكرت، الى

كروتون .

٥٤٠- الفوسيون يتركون الآليا: تأسيس ايلي .

- ٥٢٩- احتلال بابل واندثار كلدية.
 وفاة قورش وقدم ابنه قمبيز.
 ٥٢٩- ٢١ سقوط مصر.
 ٥٢١- وفاة قمبيز وقدم داريوس I
 نهاية طغيان بوليكرت في صاموس
 ٥٠٤- هيراقليطس في افسس
 ٥٠٢- هيكتاي في ميل
 ٥٠٠- ولادة اناكساغوراس
 ٥٠١- (أو ٤٧٤) برمنيذس
 بين ٥٠٠ و ٤٨٠ ولادة اميدوكليس في اغريجنث
 ٤٩٩- بدء ثورة ايونيا.
 ٤٩٤- معركة لودي، سحق الايونيين.
 وسقوط ميل.
 ٤٩٢- بدء الحرب المادية الاولى
 ٤٩٠- ماراثون.
 ٤٩٠- ٤٨٠ النزاع بين اليونان الكبرى وقرطاجة،
 ينتهي بانكسار القرطاجيين.
 ٤٨٦/٥ - وفاة داريوس I وقدم كسيرسيس.
 ٤٨٦- ٤١٦ (؟) بروتاغوراس في ابدير
 ٤٨٥- ٢٤/ ٤٣٠ هيرودوت في هليكارناس
 ٤٨١/٠ - بدء الحرب المادية الثانية.
 ٤٨٠ سقوط اثينا بيد الفرس. سلامين.
 ٤٧٩- بلاتيس. هجوم الهلنيين ويبدء هيمنة اثينا.

- ميكال .
٤٧٦- بدء اتحاد دول دلوس .
٤٧٦ (أو ؟ ٤٤٩) زينون في ايلي
٤٧٠ / ٦٩ ولادة سقراط
٤٦٨- اثينا تسحق اسطول فارس عند مصب الاوريميدون
٤٦٢- ٥٤ انتشار الامبراطورية الاثينية
٤٦٠- ولادة ديمقرطس في ابدر
٤٥٤- ٤٤٦ حرب البلوينيز الاولى
٤٤٦/٥ هيرودوت يصل الى افريقيا .
٤٤٤- مليسوس
٤٤٢- ١ نزاع بين اثينا وصاموس الثائرة ضد سيطرتها .
٤٤٠- غورجياس
٤٣٩- استسلام صاموس .
٤٢٧- سفارة غورجياس في اثينا .

فهرست

صفحة

٥	تقديم للقارىء
٢١	القسم الأول: الاطار
٢١	١- طرق الحكمة الثلاثة
٢٧	٢- ايلي .
٣٥	٣- مواضيع ومشاكل
٥٣	القسم الثاني: النص
٥٣	١- النشيد
٦٢	٢- تعليقات .
٩٩	٣- اضافات دوکسوغرافية ونقدية .
١١١	القسم الثالث: الكلمة
١١١	١- مدرسة ايلي والايلياتية .
١٢٥	٢- ظل برمنيذس .
١٣٧	٣- صدى وصوت .
١٦١	مراجع تاريخ الاحداث .

المؤسسة العربية للدراسات والنشر

صدر حديثاً

في سلسلة اعلام الفكر العالمي

رامبو	مكناط	فرائز فانون
ارسكار وايلد	هوغو	راسل
شتاينبك	غوتسه	البيبر سكاس
برنارد شو	دستوفسكي	ماركسور
غرامشي	لوركا	غيفارا
اودن	لوكاش	هيدجر
توماس مان	غوركي	ماركس
ادغار الان بو	فيبر	فرويد
ريثان	روزا لكسمبورغ	نيتشه
سينيورا	جويس	الغزل
دوركيم	داروين	ديكارت
فلوبير	تورغنيف	هيجل
فورييه	طاهور	سارتر
بيرون	ماياكوفسكي	اندريه مالرو
سرفانتس	اندريه جيد	مكالمكا
بيروندلو	فوكسر	بوشكين
سان سيمون	شوغول	بريخت
مالارمه	اروويل	بيكيت
تروتسكي	برردون	اراهون
لورالس	بودلير	مقزيني
	اثاقل فرانس	ميكيافيلي

المؤسسة العربية
للدراسات والنشر

ساحة مصر، القاهرة - ١٠٠٠٠
مطبعة موكابي بيروت - ص ١٠٠ - ١٠١٠٠٠

التميز
(أو ما يعادلها)